Ricardo Maliandi

Ética: dilemas y convergencias

Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología

Aa Acceso Abierto

RICARDO MALIANDI

Etica: Conceptos y problemas

Editorial Biblos

Diseño de tapa: *Horacio Ossani.*
Composición y armado: *UR*, Av. Vernet 385.
Coordinación: *Mónica Urrestarazu.*
Impreso en abril de 1994 en *Segunda Edición*,
F. Rivera 1066, Buenos Aires.

Primera edición: abril de 1991.

© Editorial Biblos, 1991.
Pasaje José M. Giuffra 318, 1064 Buenos Aires.
Prohibida su reproducción total o parcial.
Hecho el depósito que dispone la ley 11.723.
Impreso en la Argentina.

ISBN 950-9316-80-6

ÍNDICE

Menos que un prólogo 9
Breves aclaraciones para la segunda edición 10

I. Ética y *ethos*. La ética como tematización del *ethos* 11
1. Consideraciones preliminares 11
2. El concepto de *ethos* 13
3. Sentido de la "tematización" 18
4. La reconstrucción normativa 23

II. Dicotomías del *ethos* 27
1. La complejidad del hecho moral 27
2. La dicotomía deonto-axiológica 29
3. La dicotomía axiológica 33
4. La dicotomía onto-deóntica 37

III. Niveles de reflexión ética 41
1. Concepto de "reflexión" y sentido de sus "niveles" 41
2. *Ethos* prereflexivo y *ethos* reflexivo 43
3. Visión panorámica de los cuatro niveles de reflexión ética 45
4. La reflexión moral 49
5. La ética normativa 50
6. La metaética 53
7. La ética descriptiva 57
8. Sentido de la "ética aplicada" 62

IV. Métodos de la ética 71
1. Sobre la metodología filosófica en general 71
2. El método fenomenológico 73
3. El método analítico 76
4. El método dialéctico 79
5. El método hermenéutico 82
6. El método trascendental 85

V. Problemas éticos principales y modelos de soluciones 89
1. Consideraciones generales 89
2. Problemas de la ética normativa 94
3. Problemas de la metaética 120
4. Tipos de *ethos* y tipos de ética 129

MENOS QUE UN PRÓLOGO

El presente trabajo sintetiza la Primera Parte de una obra extensa sobre Ética, que proyecto desde hace tiempo. Ha sido escrito pensando sobre todo en la utilidad que una discriminación general de conceptos y problemas de la ética puede tener para estudiantes de la carrera de Filosofía. Pero creo que, así como ha quedado, sin excesivo aparato erudito, puede servir también a quienes, aun careciendo de una vinculación directa con dicha carrera, se interesen en adquirir nociones básicas de esta disciplina.

Constituye, pues, algo así como una "introducción general a la ética filosófica". Una introducción semejante puede hacerse de dos maneras: o bien desde el tratamiento de un problema específico —que en ética siempre deja ilustrarse muy bien con ejemplos recogidos de la *praxis*—, mostrando cómo funciona de hecho la reflexión ética, o bien desde la elaboración de un *panorama* que ofrezca una imagen de conjunto. He elegido aquí la segunda de estas alternativas, no porque la considere absolutamente preferible ni porque involucre un esfuerzo menor que la otra, sino porque me mueve en este caso la pretensión de mostrar, de la manera más *simple* posible, la inmensa *complejidad* del *ethos*. La ética que proyecto debe comenzar, precisamente, con un panorama de lo que es la "tematización del *ethos*" para dedicar luego, en una segunda parte, atención especial a un problema: el de la fundamentación de normas, y mostrar finalmente, en la tercera, la incumbencia específica que en ese problema le cabe a la cuestión de la conflictividad (tema al que vengo dedicando mis investigaciones de los últimos veinte años).

Lo que aquí ofrezco es el resultado de algunas experiencias recogidas en tareas de investigación y de docencia universitaria. Su objetivo es contribuir, aunque fuera en ínfima medida, a despertar algún interés por el estudio de los problemas éticos. Sobre la importancia que tales problemas han adquirido en nuestro tiempo no es necesario insistir ahora. De lo que estoy seguro es de que el tiempo que se dedique a ese estudio nunca será un tiempo perdido.

RICARDO MALIANDI
José Mármol, diciembre de 1990

BREVES ACLARACIONES PARA LA SEGUNDA EDICIÓN

Mi proyectada *Ética* en tres partes sigue siendo un proyecto. Entretanto, han pasado tres años, y este librito —que, como dije, resume la primera de esas tres partes— se ha agotado. Javier Riera me propone ahora una segunda edición, y accedo a ello con gusto. La ocasión es propicia para introducir algunas pequeñas correcciones y agregados que, sin embargo, no modifican el originario sentido introductorio. El interés general por los problemas éticos, lejos de decrecer en este lapso de tiempo, se ha visto sensiblemente aumentado, y no es arbitrario presumir que seguirá aumentando, por lo cual una obrita de estas características resulta oportuna. Ella puede proporcionar orientación inicial en el ámbito de la ética filosófica a quienes, sin una específica relación profesional con dicha disciplina, advierten la actual relevancia de la misma. Al mismo tiempo, puede constituir un texto auxiliar para estudiantes de filosofía, y tal fue, en principio, mi intención al escribirla. En ambos casos, la condición previa para hacer planteamientos congruentes de los problemas éticos, es haber aclarado los conceptos básicos, y a esa aclaración pretenden ayudar estas páginas. Los problemas mismos, que son muchos y complejos —en razón de la complejidad del *ethos*, sobre la que aquí se hace hincapié—, no pueden ser desplegados en esta visión expresa y deliberadamente panorámica. Me he limitado a escoger los más clásicos y a exponerlos muy someramente en el último capítulo, indicando en cada uno, a manera de modelos, las principales respuestas elaboradas por el pensamiento ético. También hay algunas referencias a los problemas en las exposiciones previas de ciertos conceptos, como el de las "dicotomías" del *ethos*. De todos modos, y atendiendo a algunas observaciones que mereciera la redacción originaria, procuro, en esta nueva edición, ampliar un poco la presentación de esos problemas y de los respectivos modelos de solución.

RICARDO MALIANDI
José Mármol, diciembre de 1993

I. ÉTICA Y ETHOS. LA ÉTICA COMO TEMATIZACIÓN DEL ETHOS

I.1. *Consideraciones preliminares*

El modo más genérico de definir la ética consiste en decir que ella es la "tematización del *ethos*". El vocablo "ética", separado de todo contexto, resulta ambiguo, ya que puede ser el sustantivo que designa una disciplina, pero puede ser también la forma femenina del adjetivo "ético". Este último, a su vez, puede aludir tanto a la cualidad propia de los elementos del *ethos* como a la de los de la ética (en tanto disciplina). Queda claro, entonces, que lo que por de pronto tratamos de definir es el sentido de "ética" como un sustantivo con el que se nombra una particular disciplina. La *tematización* en que consiste ésta tiene, como se verá, carácter *reflexivo*. La ética es, en efecto, una de las formas en que el hombre se autoobserva, una operación consistente en dirigir la atención hacia operaciones propias: una *intentio obliqua*. Así ocurre también, por ejemplo, con la gnoseología, la antropología, la psicología, etc. Pero en el caso de la ética, resulta que la reflexión en que ella se ejerce es también parte constitutiva del *ethos*, es decir, del objeto de tal reflexión. El *ethos* mismo no es indiferente a que se lo observe o no, sino que *consiste* él mismo, al menos parcialmente, en su observación, su tematización, su reflexión. Aunque hay, sin duda, áreas del *ethos* extrarreflexivas o prerreflexivas, éstas no cubren todo el fenómeno *sui generis* que se acostumbra designar con ese nombre. El *ethos* (o *fenómeno de la moralidad*) comprende también todo esfuerzo por esclarecerlo, lo cual da lugar a la paradoja de que la ética, en cuanto tematización del *ethos*, resulta ser, a la vez, tematización de sí misma. No es que "ética" y "*ethos*" sean sinónimos. Por el contrario, es necesario distinguirlos, y así lo iremos haciendo. Lo que ocurre es que la ética se integra en el *ethos*, se adhiere a él, enriqueciéndolo y haciéndolo más complejo.

En el lenguaje corriente suele emplearse el término "ética" como equivalente al término "moral". En medios intelectuales, y particularmente en los filosóficos y —sobre todo desde hace algunos años— en los políticos, se procura distinguir entre ambas expresiones, aunque sin duda es frecuente que esto no

pase de ser un propósito. Digamos, por ahora, que, si se atiende a la etimología, podrían considerarse en efecto como equivalentes: "ética" deriva del vocablo griego "*ethos*", y "moral" del vocablo latino "*mos*", que es la traducción de aquél. Pero, por una convención bastante extendida, se tiende a ver en la "ética" la disciplina (la "tematización") y en la "moral", lo "tematizado" (por ejemplo, las costumbres, los códigos de normas, etc.). Sin embargo, en razón de lo que se ha considerado antes, es decir, de la inevitable integración de la "ética" en el *ethos*, nuevamente se acercan ambas significaciones, y se advierte que la distinción no puede ser tan sencilla.

Esta circunstancia explica por qué la ética es peculiarmente difícil: no porque su objeto de estudio sea extraño o insólito, sino más bien por lo contrario: porque no se puede salir de él, porque es demasiado cercano. El apócrifo maestro de Antonio Machado, Juan de Mairena, confesaba que, para él, esa dificultad se explicaba "por no haber salido nunca, ni aun en sueños, de ese laberinto de lo bueno y lo malo, de lo que está bien y de lo que está mal, de lo que estando bien pudiera estar mejor, de lo que estando mal pudiera empeorarse. Porque toda visión requiere distancia, y no hay manera de ver las cosas sin salirse de ellas".[1] La reflexión ética, al menos en algunos de sus *niveles* — como veremos—, puede hacerse, sin embargo, sin "toma de distancia". Es en tal caso *algo más* que una reflexión, ya que involucra un compromiso, una actitud práctica, normativa. Pero también esto puede entenderse en diversos sentidos. No es lo mismo un "moralista", o predicador de normas, que un investigador de tales normas, esforzado en *fundamentarlas*. Como decía Schopenhauer, en una frase que ya se ha convertido en tópico, "predicar moral es fácil; fundamentarla es difícil".

Así aparece otro aspecto de la dificultad: hay grados, y hay variantes cualitativas del compromiso entrañado en la reflexión ética; y, además, una cosa es el compromiso como tal, y otra, su cumplimiento efectivo. Como de hecho la reflexión puede y suele ir acompañada de incumplimiento y, viceversa, el cumplimiento puede y suele llevarse a cabo al margen de la reflexión, los cuestionamientos, más o menos escépticos, de la ética como tal se elaboran muy a menudo como denuncias de tal incongruencia. "No se puede disertar sobre la moral", decía Camus. "He visto a personas obrar mal con mucha moral y compruebo

[1] Machado, A., *Juan de Mairena*, Buenos Aires, Losada, 3a. ed., 1957, tomo I, p. 130.

todos los días que la honradez no necesita reglas."[2] Hay quienes por el contrario piensan que sí se puede disertar sobre moral, pero admiten, como B. Williams, que ello es "arriesgado", porque es un campo donde el disertante se expone, más que en otras disciplinas, a dejar al descubierto sus propias limitaciones, y porque existe el peligro de que el disertante sea tomado en serio por los demás, quienes pueden así extraviarse en cuestiones realmente importantes.[3]

Todas estas referencias, más o menos precisas, al "compromiso" de quien diserta sobre cuestiones éticas, o al influjo que con ello puede ejercer sobre otros agentes morales, conducen a la consideración del problema del carácter "práctico" o "normativo" de la ética. ¿Es ésta una *teoría* de lo práctico, o es realmente *práctica* ella misma? La expresión "filosofía práctica" suele usarse con la significación genérica que abarca la ética, la filosofía política y la filosofía del derecho; a veces también, la filosofía de la economía, o, más recientemente, la teoría de la acción, etc. Incluso la antropología filosófica ha sido vista, en los últimos tiempos, como una rama de la "filosofía práctica", o al menos como una disciplina con resonancias prácticas. Pero ¿qué es la "filosofía práctica"? ¿Mera observación de la *praxis* o también parte integrante de la *praxis*? Esto puede formularse asimismo como pregunta por la "normatividad" de la ética. La ética trata sobre lo normativo; pero ¿es ella misma *normativa*? Es un problema que requiere ser analizado sobre la base de una discriminación de "niveles de reflexión". A su vez, una discriminación semejante presupone algunas aclaraciones previas sobre el sentido general de "ética" y "*ethos*".

I. 2. *El concepto de* ethos

La palabra "*ethos*" es un término técnico. Corresponde ahora explicitar, al menos someramente, el contenido del correspondiente concepto. Si se recurre para ello a la etimología del vocablo,[4] surge ya una dificultad, puesto que en griego existen

[2] Camus, A., *El mito de Sísifo*, Buenos Aires, Losada, 2a. ed., 1957, p. 58.

[3] Cf. Williams, B., *Introducción a la ética*, Madrid, Cátedra, 1982, p. 11.

[4] Un buen estudio etimológico en tal sentido, es el que brinda José Luis L. Aranguren (cf. Aranguren, J. L. L., *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 3a. ed., 1965, cap. II, p. 19 ss.).

dos palabras, *êthos* y *éthos*, cuyos sentidos, aunque mutuamente vinculados, no son equivalentes. Ambas podrían, en un sentido muy lato, traducirse como "costumbre"; pero en *êthos* es mayor la connotación moral, y se lo suele entender como "carácter". Se alude así a aquello que es *lo más propio* de una persona, de su modo de actuar. El otro vocablo, *éthos*, tiene en cambio el sentido de "hábito" (semejante a *héxis*, del cual, sin embargo, tampoco es sinónimo). En su grafía moderna, *ethos* suele considerarse como derivado de *êthos*; pero con frecuencia se tiene en cuenta su relación con *éthos*, relación que, por cierto, había sido ya claramente advertida por los filósofos clásicos.[5] En tal sentido, se sugiere, por ejemplo, que el "carácter" se forma a través del "hábito", de modo que, por así decir, el marco etimológico encuadra una determinada concepción ético-psicológica.

En el lenguaje filosófico general, se usa hoy "*ethos*" para aludir al conjunto de actitudes, convicciones, creencias morales y formas de conducta, ya sea de una persona individual o de un grupo social, o étnico, etc. En este último sentido, el término es usado también por la antropología cultural y la sociología. El *ethos* es un *fenómeno* cultural (el fenómeno de la moralidad), que suele presentarse con aspectos muy diversos, pero que no puede estar ausente de ninguna cultura. Es, como se verá luego, la *facticidad normativa* que acompaña ineludiblemente a la vida humana. Cuando se quiere destacar el carácter *concreto* de esa facticidad, en oposición a la "moralidad" (entendida entonces como abstracta o subjetiva), se suele hablar, siguiendo en esto a Hegel, de "eticidad" (*Sittlichkeit*).

Es interesante señalar el hecho de que *êthos* tenía en el griego clásico una acepción más antigua, equivalente a "vivienda", "morada", "sede", "lugar donde se habita". Así era entendido el término, por ejemplo, en las epopeyas homéricas. Esta significación no es totalmente extraña a la otra: ambas tienen en común la alusión a lo *propio*, lo *íntimo*, lo *endógeno*: aquello de donde se sale y adonde se vuelve, o bien aquello de donde salen los propios actos, la fuente de tales actos.

El fragmento 119 de Heráclito dice textualmente: *êthos anthrópoi daímon*, que Diels traduce: *Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon (d. h. sein Geschick)*. Esa traducción po-

[5] Cf. Platón, *Leyes*, 722 e; Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1103 a, 17-18.

dría vertirse al español aproximadamente así: "Su carácter propio es para el hombre su *daimon* (es decir, su destino)". En otros términos: aquello que es en el hombre lo más característico, su peculiaridad, es también lo que determina su destino. Esta frase que en griego tiene sólo tres palabras ha suscitado, sin embargo, controversias de interpretación, de importancia para la ética, porque a veces se ha visto ahí una manifestación prístina de dicha disciplina. Quienes niegan la importancia de la ética, por el contrario, tienden a ver las cosas de otra manera.

Heidegger, en su *Carta sobre el humanismo*, acude a la acepción antigua de *êthos* para proponer una interpretación singular del fragmento y apoyar ahí su idea de que la ética, en definitiva, no es más que ontología.[6] Según Heidegger, Heráclito habría querido precisamente contraponer *êthos* y *dâimon*, y, a la vez, mostrar que, sin embargo, esos conceptos coinciden en el hombre. La "morada" del hombre, su esencia, aquello a lo cual pertenece, aquello que le es más propio, contiene, sin embargo, al dios, es decir, a aquello que aparentemente lo trasciende. El fragmento de Heráclito diría entonces, según la interpretación de Heidegger: *Der Mensch wohnt, insofern er Mensch ist, in der Nähe des Gottes.*[7] (El hombre, en la medida en que es hombre, habita en la vecindad del dios.) En defensa de su propuesta, recurre Heidegger a un texto de Aristóteles (*Sobre las partes de los animales*, A-5, 645 a, 17), donde éste cuenta que unos forasteros que habían llegado a Efeso para conocer a Heráclito, lo encontraron calentándose junto al horno de cocer el pan, y se quedaron muy sorprendidos, mientras Heráclito los invitaba a acercarse diciéndoles: "también aquí están presentes los dioses". Comenta Heidegger que los forasteros, que habían venido a Efeso quizá con una idea casi mitológica del gran sabio, se desilusionaron al hallarlo en una actitud tan vulgar como la de cobijarse del frío al calor de un horno, en un lugar público, mezclado con los demás hombres, y no en soledad, sumido en meditación. "Y acaso piensan ya en volverse, sin siquiera conversar con él. En ese momento Heráclito lee en sus rostros la decepcionada curiosidad y les da ánimo a que pasen, con las palabra *êinai gar kai entaûtha theoús*, 'también aquí

[6] Cf. Heidegger, M., Frankfurt, Klostermann, s. a.
[7] *Ibid.*, p. 39.

están presentes los dioses'."[8] Esa frase, según Heidegger, nos muestra el *êthos* como esa morada o vivienda, como estancia habitual, es decir, lo ordinario, lo corriente, o bien —y aquí vemos la cercanía a la traducción de Diels— lo más cercano y más propio. Y el *dáimon* sería precisamente todo lo contrario: lo extraordinario, insólito, el dios (o los dioses), o —para el propio Heidegger— el *ser*. En esta interpretación, Heráclito muestra que la oposición entre aquellos términos es sólo aparente, y que justamente en lo más propio, en la propia morada, se presenta también lo extraordinario, lo insólito. En la jerga heideggeriana, significa que el *ser* se manifiesta en la "morada del hombre". El fragmento 119 no es para Heidegger una proposición ética, sino ontológica. La verdadera ética es "ontología", o sea, un pensar que afirma la morada del hombre en el ser, o que sostiene que la verdad del ser es en el hombre lo primero y más originario.[9]

Con todo lo sugestiva que resulta la propuesta de Heidegger, hay que apuntar, respecto de la ética, dos cosas. En primer lugar, la interpretación del fragmento es discutible[10] y ha sido de hecho discutida por filólogos clásicos y por historiadores de la filosofía (discusiones en las que no corresponde entrar aquí); y, en segundo lugar, aun suponiendo que la interpretación fuera correcta (es decir, que ella reflejara la intención del propio Heráclito), sólo indicaría, a lo sumo, que el pensamiento ético en sentido estricto no se remonta a Heráclito, sino que es más tardío. En efecto, muchos piensan que comienza con Sócrates, pensador poco grato a impugnadores de la ética, como Nietzs-

[8] *Ibid.*, p. 40.

[9] Cf. *ibid.*, p. 41.

[10] Hay, por ejemplo, interpretaciones anteriores a la de Heidegger, como la de Usener (formulada en 1895), que atribuyen al sentido antiguo de *êthos* un "carácter divino", de modo tal que la frase de Heráclito indicaría la identificación del *êthos*, en su condición de "dios" presente en cada hombre, con el *dáimon* entendido como dios impersonal (cf. Usener, H., *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, 2a. ed., 1929, p. 190 ss.). En cuanto a la anécdota narrada por Aristóteles, la exhortación de Heráclito a los forasteros, para que éstos se acerquen al horno, con la frase "también aquí están presentes los dioses", se suele interpretar como una alusión irónica a la convicción heraclítea de que el fuego es la "morada de los dioses" (cf. Demaría, F., "Introducción" a la ed. de los *Fragmentos* de Heráclito del Instituto de Lenguas Clásicas de la Universidad Nacional del Litoral, Rosario, 1957, p. 6).

che o Heidegger. Pero la prioridad cronológica de la ontología respecto de la ética no prueba que ésta tenga que reducirse a aquélla.

El *ethos*, en todo caso, en su carácter de facticidad normativa, remite siempre a determinados códigos de normas o a (también determinados) sistemas de valores, o a ciertos tipos de concepciones sobre lo que es moral y lo que no lo es. Que hay una *pluralidad* de tales códigos, o sistemas, o concepciones, es un hecho de experiencia, que puede ser siempre corroborado. De ese hecho suele arrancar el relativismo ético, en el que, como veremos, se produce una confusión entre la "vigencia" y la "validez" de las normas o de los principios.

Por ahora simplemente tenemos que tomar nota de esa pluralidad. Ella es percibida no sólo por medio de la observación metodológica, desde la ética entendida como disciplina particular, sino también por casi todos los hombres, aunque con tanta mayor claridad cuanto mayor es su experiencia en el tiempo y en el espacio, es decir, cuanto mayor es su radio de observación espontánea. El viajero percibe esa pluralidad mejor que quien no se mueve de su aldea natal (aunque puedan mencionarse al respecto honrosas excepciones), y los viejos la perciben mejor que los jóvenes. Este tipo de experiencia puede, como dije, conducir al relativismo; pero es también el detonante de la reflexión ética racional, de la aplicación de la razón a la consideración de los problemas normativos, de la "tematización del ethos". Cuando se advierte que no todos opinan unánimemente sobre lo que "se debe hacer", surge la duda, la pregunta básica acerca de *qué* se debe hacer, y —en caso de que se obtenga para ello alguna respuesta— la de *por qué* se lo debe hacer. Con ese tipo de preguntas se inicia entonces la ética filosófica, que representa la continuación sistemática de la tematización espontánea: en ella se procura explicitar ("reconstruir") los principios que rigen la vida moral, es decir, se intenta *fundamentar* las normas.

Ahora bien, como la reflexión filosófica se efectúa, a su vez, según diversos criterios, también allí se mantiene la pluralidad, y es así como a determinados tipos de *ethos* les corresponden determinados tipos de ética. Aristóteles, el primer filósofo que estableció la ética como disciplina filosófica autónoma, intenta con ella la fundamentación del *ethos* de la "*eudaimonía*"; San Agustín, en cambio, verá lo esencial en el *amor* cristiano. Los filósofos modernos —Bacon, Hobbes, Descartes y otros—

tematizan el *ethos* de la "*emancipación*", en el que se procura articular el orden cósmico con el orden político o civil. Kant inaugurará la tematización del *ethos* de la "autonomía"; Hegel, la del *ethos* de la "eticidad concreta". Hay una historia de la ética, paralela a la historia del *ethos* y en estrecha conexión —aunque no identificable— con ella.

La ética filosófica o "filosofía moral" se desarrolla como un permanente esfuerzo por poner claridad en un fenómeno sumamente complejo, cuya complejidad precisamente ella ha descubierto. La claridad se logra, por lo pronto, indagando la estructura general del *ethos*, aquello que es común a las diversas formas y a los diversos tipos de *ethos*. En esa estructura sobresalen, por ejemplo, ciertas *dicotomías* que examinaremos más abajo. Antes de entrar en ellas convendrá que nos detengamos un poco más en el sentido de la ética como "tematización del *ethos*".

I. 3. *Sentido de la "tematización"*

Se pueden dar, y se han dado de hecho, muy diversas definiciones de "ética", de las cuales pueden tomarse, al azar, los ejemplos que uno quiera.[11] Se verá, entonces, cómo, en líneas

[11] He aquí algunos pocos ejemplos, recogidos al azar: "Ética no es lo mismo que moralidad, sino reflexión sobre la moralidad, reflexión que busca normas, las cuales están ya siempre vividas antes de que se reflexione sobre ellas. Ética es una teoría de la praxis." (Hengstenberg, H. E., *Grundlegung der Ethik*, Stuttgart, Kohlhammer, 1969, p. 17, nota). "Toda filosofía auténtica debe deducir de sus conocimientos teoréticos los principios de la conducta vital del individuo y de la orientación de la sociedad. La ciencia en que ello ocurre es denominada por nosotros 'ética filosófica'" (Dilthey, W., *Sistema de la Ética*, Buenos Aires, Nova, 1973, p. 9). "La filosofía moral es una investigación filosófica acerca de normas o valores, acerca de ideas de justo e injusto, de bien y de mal, de lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer" (Raphael, D. D., *Filosofía moral*, México, FCE, 1986, p. 25). "La ética es una rama de la Filosofía; es la filosofía moral o la manera filosófica de pensar en materia de moralidad, de los problemas morales y de los juicios morales" (Frankena, *Ética*, México, UTEHA, 1965, p. 5). "Por 'ética' se entiende hoy, por lo general en todas partes, la ciencia de la moralidad" (Reiner, H. *Die philosophische Ethik*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1964, p. 15). "Si el *ethos* se encuentra del lado de la observancia de valores e ideales

generales, esas definiciones convergen en un concepto: el de la ya mencionada *reflexividad* de la ética. Ella es un modo de reflexión que apunta principalmente a dos cosas:

a) a fundamentar las normas (o a cuestionar presuntas fundamentaciones), y

b) a aclarar lo mejor posible el sentido y el uso de los términos propios del lenguaje moral.

Ganamos así un grado más de determinación en lo que significa la "tematización del *ethos*". Es una tematización *reflexiva*, con un doble aspecto, que —como se verá más abajo— corresponde a dos *niveles* de reflexión (el de la "ética normativa" y el de la "metaética").

Sin embargo, para entender qué es y cómo se desarrolla una tematización, no basta con indicar que ella abarca, en el caso de la ética, dos niveles reflexivos:[12] se necesita también, ya antes del análisis de tales niveles y de las diferencias y relaciones entre ellos, discriminar las connotaciones propias del neologismo "tematización". Convertir algo en "tema", es decir, en el "asunto" sobre el que ha de versar la ética, puede hacerse mediante:

---

vigentes, con lo cual permanece necesariamente siempre dentro de la dimensión histórica de lo individual-concreto, la ética tiene en cambio que alegar, mediante reflexión fundamentadora, la prueba de la validez objetiva, suprahistórica, de esos valores y normas." (Kron, H., *Ethos und Ethik*, Frankfurt-Bonn, Athenäum, 1960, p. 11). "Definiremos 'teoría ética' aproximadamente como un conjunto de reflexiones contestando, o intentado contestar, ciertas cuestiones acerca de enunciados éticos." (Brandt, R. B., *Teoría ética*, Madrid, Alianza, 1982, p. 17.) Por "enunciado ético" entiende Brandt un enunciado que contiene frases como "es deseable que", "es moralmente obligatorio", "es el deber moral de uno", "es moralmente admirable", etc., o bien "si implica, entraña o contradice" (enunciados como los anteriores: cf. *ibid.*, pp. 17-18). "Es la teoría *(Lehre)* filosófica normativa de la acción humana, en tanto ésta se halla bajo la diferencia de bien y mal." (Kluxen, W., *Ethik des Ethos*, Freiburg/München, K. Alber, 1974, p. 8)."La teoría que en la historia de la conciencia práctica y de la filosofía moral se presentara como 'ética' se adjudica a sí misma, ante todo, la tarea de caracterizar los patrones de medida o 'principios' que rigen la acción y de acuerdo con los cuales son juzgados y evaluadas las acciones, personas, etc." (Kaulbach, *Ethik und Metaethik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, p. 10).

[12] Ya se verá que los "niveles de reflexión" son, en realidad, cuatro, y no dos; pero sólo dos de ellos corresponden a la ética filosófica.

1) *Explicitaciones*: otro neologismo útil, que alude a los procedimientos por medio de los cuales se procura dar expresión a lo que está *implícito* o tácito. En ética, la explicitación es la tarea de hacer hablar al *ethos*, y su forma específica más importante —a la que nos referiremos después— es la "reconstrucción normativa".

2) *Problematizaciones*: no sólo planteamientos de problemas, sino también *descubrimientos* de ellos. Las problematizaciones son lo propio de la actitud crítica en el examen de un tema. Nicolai Hartmann hablaba de la "*aporética*" como momento metodológico, consistente en descubrir los problemas (las "aporías"). En la ética equivale a asumir las dificultades de comprensión de los elementos del *ethos* y de las relaciones entre ellos. Los problemas descubiertos exigen a la razón el esfuerzo de las investigaciones y las teorizaciones.

3) *Investigaciones*: esfuerzos por hallar soluciones posibles a los problemas. La palabra "investigación" tiene, etimológicamente, el sentido de "ponerse en la *huella (vestigium)*", o sea, "rastrear" algo. Sólo se puede *investigar* en la medida en que uno se pone a "seguir" el paso de otros, aunque el sentido de esto sea llegar aún más lejos. En filosofía la "huella" es el pensamiento ya pensado. Mientras el medio de transmisión de ese pensamiento sea la escritura, "investigar" equivaldrá sobre todo a *leer*. Pero es necesario seleccionar lo que ha de leerse, discriminando lo esencial de lo insignificante; se requiere entrenamiento adecuado, aprendizaje de técnicas, manejo de una terminología específica, obtención de información bibliográfica actualizada, etc. La investigación filosófica es una manera de entrar en diálogo con los demás pensadores, que a su vez elaboran su pensamiento a través de investigaciones. La investigación se traduce en acopio de información; pero su finalidad esencial no está en dicho acopio, sino en las teorizaciones que esa información posibilita.

4) *Teorizaciones*: elaboraciones de respuestas teóricas (apoyadas en la investigación) a los problemas descubiertos o afrontados. Raramente se llega a una "solución" (por eso los problemas son "aporías": callejones sin salida); pero lo regular es que se apunte a ella, a menos que el problema sea visto como ilusorio, aparente, es decir, como "pseudoproblema", en cuyo caso la "solución" es reemplazada por la "disolución". En su sentido originario, la "teoría" (*theoría*) es un esfuerzo por *ver* mejor, un modo de observación sistemática y detenida, una

inspección ordenada y consecuente que, aun cuando no llegue a la solución apetecida, ha de proporcionar al menos una mitigación de la dificultad propia del problema. Y, como lo ha visto Popper, precisamente cuando una teoría se revela como "falsa" o "errónea", ello equivale a un progreso en el conocimiento. Siempre, por tanto, las "teorizaciones" expresan una exigencia básica de la razón.

5) *Ordenaciones (sistematizaciones)*: no en el sentido de construcción de "sistemas", sino en el de operar ordenada, sistemáticamente, en cada uno de los pasos de la tematización. Esta no puede quedar librada al azar, ni al arbitrio subjetivo del tematizador. El material disponible tiene que ser clasificado, por ejemplo, como para que sirva de apoyo a una teoría, o para que permita aclarar los términos de un problema, etc. El orden en los procedimientos es también una exigencia racional; las sistematizaciones constituyen momentos instrumentales, que encierran en sí mismos problemas muy específicos, ante todo lógicos o metodológicos. La ética, como las demás disciplinas, tiene que poner atención a esos problemas, aunque no al punto de olvidar, por ellos, los problemas éticos en sentido estricto. Hay que encontrar en cada caso un razonable "término medio" entre el desentenderse de los detalles metodológicos y el dedicarse exclusivamente a ellos.

6) *Meditaciones:* toda auténtica reflexión filosófica es a la vez una "meditación", o por lo menos está ligada a alguna. Se puede, y se suele, "meditar" a partir de los resultados de una investigación. Incluso se requiere una meditación *qua mediación* entre dichos resultados y la teorización. Pero en ocasiones es posible comenzar a meditar en un terreno sin "huellas", y entonces "se hace camino al andar". Sin embargo, hay que tener en cuenta las relaciones de la meditación con la lectura (los medievales ya habían visto la *meditatio* como una ampliación de la *lectio*). Lo que ocurre es que en la meditación genuina se produce el hallazgo de nuevas ideas, o sea, hay en ella un peculiar apartamiento de lo leído, un intento de aislar el pensar propiamente dicho de otros trabajos que suelen ir adosados al pensar, trabajos como los de la lectura, el estudio, la investigación. Decía José Gaos que "es muchísimo menos trabajoso leer durante todo un día que pensar durante sólo media hora: leer es puro darse a un gusto y darse gusto; pensar, darse a un trabajo y darse un trabajo, que no va acompañado de gusto, dígase lo que se diga de los placeres de la *creación*, que son placeres de

la *concepción* y del *dar a luz* la obra gestada, pero no placeres de la gestación".[13] Creo que la acotación de Gaos es correcta; pero creo asimismo que no habría que pasar por alto el hecho de que la lectura también puede ir asociada a la actividad del pensar (y por tanto a las "meditaciones"), ya sea como *detonante* de alguna meditación, o como exigencia de esfuerzo intelectual para su comprensión e interpretación, o, en fin, como medio para la autocrítica, necesaria para evitar el modo dogmático al que tienden las reflexiones *monológicas*. No está nada mal, metodológicamente, interrumpir a veces una meditación con una lectura oportuna: la ulterior "vuelta" a la meditación hallará a ésta enriquecida en posibilidades. Esto se debe, como se verá enseguida, a que el pensamiento racional es esencialmente *dialógico*. Incluso la meditación solitaria, si se hace con sentido crítico, consiste en una discusión del pensador consigo mismo, y "gesta" ideas que exigen esencialmente ser discutidas con otros.

7) *Discusiones (disputaciones)*: Ya Sócrates había advertido que para que el pensamiento "dé a luz" ideas, es necesaria una especie de arte de obstetricia (*mayéutica*), consistente en una secuencia de preguntas y respuestas que ponen en funcionamiento los mecanismos del pensar. Las preguntas van exigiendo definiciones de conceptos, las cuales, ante nuevas preguntas, se revelan como insuficientes y obligan al interlocutor a intentar nuevas definiciones más precisas. Las preguntas —que hoy calificaríamos como preguntas "críticas"— están formuladas de tal modo que le revelan al interlocutor interrogado su propia ignorancia acerca de un determinado tema. El *diálogo*, la discusión mediante argumentos (lo que hoy se llama "discurso"), en otros términos, hace descubrir problemas, posibilita la "problematización", y obliga a la "teorización". Es sabido que Platón interpretó la *mayéutica* como "*anámnesis*" ("reminiscencia"), que equivale a un proceso de evocación de un saber poseído por cada alma ya antes del nacimiento (cuando se hallaba en contacto con las "ideas" o formas eternas). Pero la *teoría* gnoseológica de la *anámnesis* tiene, como señala N. Hartmann, muy poco o nada que ver con esa imagen mítica, y representa más bien "el concepto platónico" de lo *apriori* en el conocimiento".[14] Si la ética filosófica puede ser entendida como "mayéutica

[13] Gaos, J., *Confesiones profesionales*, México, FCE, 1958, p. 122.

[14] Hartmann, N., *Ethik*, Berlin, W. de Gruyter, 4e. Aufl., 1962, p. 28. "La filosofía platónica —agrega un poco más abajo— es el descubri-

de la conciencia moral",[15] entonces es claro que la "tematización del *ethos*" alcanza sus formas culminantes en el diálogo, o sea, en las discusiones o "disputaciones". La "dialéctica" platónica deriva de la *mayéutica* socrática, conservando lo esencial de ésta: la concepción metodológica según la cual el conocimiento progresa mediante la contraposición de una afirmación y la crítica de la misma, que obliga a una nueva afirmación, etc. La aplicación ética contemporánea de aquel descubrimiento tiene lugar en la "ética del discurso" de pensadores como Habermas y Apel.

I.4. *La reconstrucción normativa*

La ética contemporánea ha descubierto el carácter "reconstructivo" de la tematización del *ethos*. Esto significa que, cuando alguien se ocupa de ética, *re-construye* elementos propios del *ethos*. La "reconstrucción" constituye, como lo aclara Habermas, la elaboración sistemática de un saber preteórico.[16] Es obvio que para obrar moralmente no se necesitan conocimientos de ética filosófica. El fondo del *ethos*, la moral en su propio y espontáneo funcionamiento, no es algo reservado a los especialistas que hacen su tematización, sino un patrimonio común de todos los seres humanos. Precisamente el supuesto más general con el que trabaja toda tematización del *ethos* es el de que, en principio, todo ser humano puede ajustar su obrar a determinadas normas, y puede asimismo juzgar los actos humanos (propios o ajenos) de acuerdo con la adecuación de tales actos a aquellas normas y a los valores aceptados. Esto significa que existe un *saber* moral (al que a su vez corresponde, como se verá luego, una *reflexión* moral) de carácter prefilosófico, o sea, independiente de la tematización como tal. En otros tér-

---

miento histórico del elemento *a priori* en el conocimiento humano en general" (*ibid.*, p. 29).

[15] *Ibid.*, p. 28. Traduzco *"sittliches Bewusstsein"* como "conciencia *de lo* moral" (en lugar de "conciencia moral") para distinguir esa expresión de "*Gewissen*", que sólo puede traducirse, en español, como "conciencia moral".

[16] Habermas, J., "Was heisst Universalpragmatik", en Apel, K. O. (Hrsg.) *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, p. 183.

minos, la tematización del *ethos* sólo es posible a partir del reconocimiento de que el *ethos* no depende de dicha tematización.

En los procedimientos reconstructivos, en general, se opera casi de una manera análoga a lo que ocurre en una novela policial: ésta en realidad no narra una historia, sino que va reconstruyendo un hecho,[17] o sea, en tal caso, el crimen cuyo autor se trata de descubrir. La ética filosófica constituye el esfuerzo sistemático por explicitar un saber que ya posee todo ser racional dotado de voluntad, un saber que resulta, sin embargo, imposible de expresar sin el recurso a la terminología y la metodología filosóficas. Como ese saber es parte del *ethos* mismo, la ética, con su tematización, *reconstruye* el *ethos*. Ella es la reconstrucción normativa crítica de un saber intuitivo, preteórico. La problematización pone al descubierto la dificultad, hace ver el hecho de que aún ese saber no es explícito. Pero, justamente, lo hace *ver*. La problematización es ya un primer paso reconstructivo. Entonces tiene que comenzar la investigación: tanto el ético como el detective "investigan", buscan, indagan, comparan, recogen información. Y esa tarea les permite, al cabo, presentar su teoría, su hipótesis, que someterán, por su parte, a las discusiones pertinentes.

También la lógica, y algunos aspectos de la lingüística, constituyen formas de reconstrucción normativa. Hay "ciencias reconstructivas", que tratan de explicitar aquellas normas que, en cada caso, gozan de un reconocimiento universal. Para Habermas, esas ciencias son las herederas de lo que antes fue la "filosofía trascendental". Así, es también *reconstructivo*, según él, el método de su "pragmática universal": ahí se trata de convertir la conciencia implícita de reglas (un "*know how*") en una explícita (un "*know that*"). A diferencia de Habermas, Apel aborda la reconstrucción normativa conservando el trascendentalismo, en una "pragmática trascendental".

Digamos, por ahora, que toda reconstrucción normativa es una especie de "saber acerca de un saber". Es un saber *sapiente*, en tanto que el saber *sabido* (objeto de la reconstrucción) no es realmente consciente mientras no está reconstruido, y cuando lo está, es decir, cuando se hace consciente, se confunde con el saber sapiente, el saber de la ética normativa reconstructiva. Es algo semejante a lo que pasa con el conocimiento de las reglas gramaticales. Este conocimiento (que, en

[17] Cf. Callois, R., *Sociología de la novela*, Buenos Aires, Sur, 1942, p. 62.

mayor o menor grado, poseen todos los que han aprendido a hablar su propia lengua materna) no es consciente, en sentido estricto, mientras no se apela a la gramática, entendida precisamente como la disciplina que ha "reconstruido" dichas reglas.

La reconstrucción normativa es tarea ardua, ya desde su inicio, porque se "conoce" y, a la vez, no se *conoce* lo que se trata de reconstruir: se está cierto de su existencia, de su efectividad, de lo que —como se verá después— cabe llamar "facticidad normativa"; pero no hay una aprehensión clara, aparecen confundidos los niveles de reflexión, y ni siquiera se han "problematizado" los aspectos en sí mismos más problemáticos. Además, conforme comienza el proceso de reconstrucción, comienzan también las dificultades exegéticas o hermenéuticas. Cualquier criterio interpretativo que pretenda aplicarse requiere una confrontación con manifestaciones concretas del saber preteórico que se trata de explicitar. Pero, a su vez, esas manifestaciones sólo pueden ser consideradas como tales si se recurre a la precomprensión, al "saber preteórico", o sea, precisamente a lo que tiene que ser examinado. Es el "círculo hermenéutico", que volveremos a mencionar a propósito de los métodos de la ética. Por ahora interesa destacar el hecho de que la reconstrucción normativa progresa a través de sucesivas superaciones de las dificultades inevitables, y en la medida en que las correcciones "circulares" van reduciendo el campo de lo implícito y aumentando correspondientemente el radio de explicitación.

El esfuerzo representado por la reconstrucción normativa, es decir, por la ética, no es ocioso, sino algo que "vale la pena", como lo había ya advertido Kant cuando sostuvo que, aunque hay un "conocimiento moral común de la razón", presente en todo hombre, resulta no obstante necesaria la transición a un conocimiento moral filosófico, para evitar la seducción de la que el saber ingenuo del deber puede ser víctima por parte de las naturales inclinaciones. La "razón humana común" ("*gemeine Menschenvernunft*") es empujada —dice Kant— "no por necesidad alguna de especulación [...] sino por motivos prácticos, a salir de su círculo y dar un paso en el campo de la *filosofía práctica*".[18]

[18] Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akad. Ausf., IV, p. 405. (En ed. castellana, trad. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 3a. ed., 1967, p. 46.)

El *sentido* de la ética depende, en última instancia, de que en el fenómeno del *ethos* esté incluido ese saber preteórico, y de que se trate de algo que efectivamente es puesto en juego en las decisiones prácticas de los agentes morales. En su carácter de "reconstrucción normativa", entonces, la ética filosófica tematiza el *ethos*, no meramente contemplándolo o analizándolo como objeto de estudio, sino configurándose ella misma, en cuanto forma peculiar de saber, a partir del saber insito en ese objeto de estudio. Con el sentido teórico de la ética se entrelaza indisolublemente un sentido social: cada agente moral tendría que poder reencontrar en ella lo que ya sabía de modo vago, sin poder expresar adecuadamente. Por eso Kant desarrolla su ética como doctrina de un principio de la moralidad que está presente en todo ser racional bajo la forma de un "*factum*" de la razón.

II. DICOTOMÍAS DEL ETHOS

II. 1. *La complejidad del hecho moral*

> "La realidad ética es más rica que toda fantasía humana, más rica aún que el sueño y la poesía."
>
> NICOLAI HARTMANN[1]

El *ethos* abarca, como se vio, todo nuestro obrar, con sus diversísimas variantes, pero también las creencias sobre ese obrar y las actitudes con que se lo asume o se lo impugna. Lo aprehendemos en conceptos que expresamos en términos como "bueno", "bien", "malo", "mal", "mejor", "peor", "deber", "debido", "prohibido", "permitido", "justo", "injusto", "mérito", "culpa", "honestidad", "sacrificio", "amor", "odio", "dignidad", "compromiso", "promesa", "traición", "fraude", "fidelidad", "abnegación", "felicidad", "confianza", "egoísmo", "altruísmo", "libertad", "responsabilidad", "honor", "amenaza", "reciprocidad", etc., etc. La lista es inagotable, y a la vez cada uno de esos conceptos puede ser objeto de innumerables controversias, y cada controversia tiende a ensanchar más y más el ámbito del *ethos*. Si prestamos suficiente atención, comprobaremos que la gran mayoría de nuestras discusiones, la gran mayoría de nuestras inquietudes, la gran mayoría de las relaciones sociales están referidas a aspectos del *ethos*. Este constituye una realidad ineludible, es *nuestra* realidad, lo que otorga sentido a nuestra vida. Aun cuando se lo pretenda reducir —como ocurre a veces— a mera "convención", nadie puede negar precisamente la *realidad* de esa convención, su cáracter ineludible. Y el hecho de que sea ineludible hace que incluso los intentos de desrealizarlo (por ejemplo, calificándolo de "meramente convencional") se le incorporen automáticamente, pasando a formar parte de él. El *ethos* es un conglomerado que alberga también las actitudes cínicas y todas las formas de relativismo o de escepticismo moral.

Si tan amplio es el *ethos*, puede parecer que su tematización, la ética (que, como ya vimos, resulta a su vez algo más que se le añade), deviene una tarea desesperada. Sin embargo, y a pesar de toda la dificultad que ella implica, la reflexión ética

[1] Hartmann, N., *Ethik*, Berlin, W. de Gruyter, 4e. Aufl., 1962, p. 406.

es una necesidad derivada precisamente de la complejidad del *ethos*. Ella es, en primera instancia, la toma de conciencia de dicha complejidad, y a partir de esa toma de conciencia es el esfuerzo por esclarecer el *ethos* en la medida de lo posible. Es la aplicación de la razón a ese conglomerado de costumbres, creencias y actitudes que tienen que ver con la conducta de los hombres. La "reconstrucción normativa", a la vez que explicita un saber preteórico, ordena, esquematiza, propone teorías y, en definitiva, procura hacer comprensible el complejo hecho de la moralidad.

La complejidad del *ethos*, y la consiguiente dificultad de la ética, se explican no sólo en razón de la amplitud de aquél, es decir, de su connotación o comprensión lógica (*intensión*), sino también en razón de su denotación (*extensión*), en el sentido de abarcar a muchas formas de *ethos* fácticamente dadas. El *ethos* presenta una abigarrada variedad de manifestaciones en el tiempo y el espacio. Cada cultura, cada etnia, tiene, como una de sus características constitutivas, su propio repertorio de costumbres y de creencias morales, y su propio código de normas o su propia "tabla de valores", todo lo cual, a su vez, no es algo "fijado" de una vez para siempre, sino que está sometido a cambios más o menos profundos a través del tiempo y de la historia. Podemos hablar de variaciones "sincrónicas" cuando nos referimos a la coexistencia de formas distintas de *ethos*, pertenecientes a distintas culturas o incluso dentro de una misma cultura compleja, y de variaciones "diacrónicas" para aludir a las transformaciones que van operándose en el transcurso temporal. Esto último ha sido denominado a veces "revolución del *ethos*". La variedad sincrónica y diacrónica es un hecho empírico e indudable, y en él suelen apoyarse las interpretaciones *relativistas* del *ethos* y de la ética. Pero en esas interpretaciones se comete una falacia, consistente en la confusión de la relatividad antropológico-cultural con la relatividad ética, y, sobre todo, en la confusión de niveles de reflexión ética y de los conceptos de "validez" y "vigencia", a los que nos referiremos después.

Aunque es claro que las variaciones sincrónicas y diacrónicas del *ethos* aumentan la dificultad propia de la ética (dificultad que ya es considerable como consecuencia de la mencionada imposibilidad de "tomar distancia" frente al *ethos* y de la complejidad "connotativa" de éste), ella no es, de ningún modo, imposible. El trabajo paciente, consecuente y sistemático de la

razón aplicada a ese ámbito logra —y sus logros efectivos determinan una historia de la ética, paralela a la historia del *ethos*— ir esclareciendo aspectos esenciales del *ethos*. La reflexión ética consigue, por de pronto, abstraer elementos que son comunes a *toda* forma de *ethos* y que revelan su estructura peculiar. Uno de esos elementos es el de las *dicotomías*. El *ethos* presenta, por así decir, dimensiones bipolares a través de cuyo estudio es posible comprender mejor el fenómeno general. Pueden describirse muchas dicotomías; pero hay tres de ellas que son sumamente características y merecen una consideración particular:

Dicotomía deonto-axiológica (horizontal) Dicotomía axiológica (vertical)	intraéticas
Dicotomía onto-deóntica	extraética

A continuación vamos a verlas por separado.

II. 2. *La dicotomía deonto-axiológica*

Observemos la siguiente contraposición de términos:

norma	↔	valor
deber	↔	bien
imperativo	↔	juicio de valor
"right"	↔	*"good"*
conciencia moral	↔	conciencia de lo moral

Las dos listas aluden a conceptos éticos básicos. Los ejemplos del lado izquierdo ilustran aspectos de lo que podríamos llamar una de las caras del *ethos*: lo "deóntico" o "normativo" (en sentido *estricto*, pues como veremos, hay también un sentido amplio o *lato*). Los del lado derecho, en cambio, se refieren a la otra cara: lo "valorativo" o "axiológico" (también en sentido *estricto*). Esas dos "caras" pueden ser a su vez entendidas, metodológicamente, como *puertas* de entrada al *ethos*. Podemos

imaginar el fenómeno de la moralidad como un inmenso edificio, con esas dos grandes puertas de acceso: la puerta *normativa* y la puerta *valorativa*. Por cualquiera de ellas que se entre, cuando se trata de inspeccionar ese edificio, se advierte que todo él está estructurado por referencias a esas dos puertas de entrada. Dentro de él hay infinitos laberintos, pasillos que desembocan unos en otros, y en los que resulta difícil orientarse, pero en todos hallaremos esa doble referencia. Lo normativo (o deóntico) y lo valorativo (o axiológico) están presentes y contrapuestos en cada uno de los rincones y nos ofrecen, al menos, un primer criterio de orientación. Podemos recorrer todos los pisos del edificio sabiendo que en todos encontraremos la misma dimensión bipolar horizontal, que, en alguna medida al menos, nos hace comprensible, inteligible, esa compleja estructura. Lo normativo alude a cómo debemos obrar; lo axiológico da pautas de enjuiciamiento o evaluación de los actos y de las personas que realizan estos actos. Ambos polos son objeto de problematizaciones y de teorías; pero, particularmente en estas últimas, es muy probable que se ponga el acento en uno de ellos. La ética de Kant es un claro ejemplo de "ética del deber"; la de Scheler, uno de "ética de los valores". En otros casos la prelación de uno de los polos no es tan expresa, pero, generalmente, igual es posible descubrirla.

La dicotomía deonto-axiológica marca también dos problemas centrales de la ética, formulables, respectivamente, en las preguntas "¿qué debemos hacer?" y "¿qué es lo valioso en sí mismo?" (o "¿qué es valioso en la vida?"). Es fácil ver que las dos cuestiones están interconectadas. Pero *¿cómo* lo están? Ahí aparece un tercer problema, discernible de los otros dos. ¿Cuál de las dos cuestiones es más importante? ¿Cuál hay que resolver primero? ¿Necesito saber qué es lo "bueno" para saber qué debo hacerlo, por el contrario, tengo que haber aclarado mi deber para derivar de allí un concepto de lo "bueno"?

En todo caso, lo cierto es que hay relaciones entre lo deóntico y lo axiológico, y que precisamente el carácter de esas relaciones determina problemas básicos de la ética. La "norma" es algo sin lo cual la moralidad no puede entenderse. Una norma es un tipo específico de "regla". Una norma *moral* (que es la que aquí nos interesa) es la expresión de una determinada exigencia para la acción. Ella da lugar a problemas éticos específicos: se trata, por ejemplo, de saber cuál es la correcta formulación de la norma, pero, sobre todo, interesa saber de dónde extrae

ella su validez, su obligatoriedad en sentido moral. El problema central de la "ética normativa" (denominación que aclararemos después) es el de la "fundamentación de normas". La norma dice *qué* se debe hacer; la filosofía práctica (la ética) pregunta *por qué* se lo debe hacer. Exige, pues, la mostración de un fundamento de la norma. Hay distintos niveles de normas: por ejemplo, normas "básicas" y normas "derivadas". De iguales normas básicas pueden depender diversas normas derivadas, y con frecuencia es esta diversidad la que ven los relativistas, sin advertir el fundamento común. El problema de la fundamentación de normas reside, en todo caso, en que él remite, en definitiva, a algún "fundamento *último*", es decir, a algo que no puede ya ser fundamentado a su vez. ¿Existe algo así? Allí se encuentra la gran cuestión de la ética normativa, y la fuente de las más interesantes controversias.

El "valor" ocasiona problemas semejantes. El concepto de "valor" fue usado primero en la economía política del siglo XVIII, y de allí pasó a la filosofía, particularmente a través de Nietzsche, Lotze y los neokantianos. A principios del siglo XX se convirtió en uno de los temas filosóficos de moda, lo cual dio lugar a la elaboración de la llamada "ética material de los valores", por pensadores como Max Scheler y Nicolai Hartmann. Después de la Segunda Guerra Mundial aquel interés perdió vigencia, y la mencionada ética fue sometida a durísimas críticas por parte del neopositivismo, por un lado, y de la filosofía de la existencia, por otro. Esas críticas estaban, al menos en algún sentido, justificadas; pero impugnaron (y destruyeron) la ética axiológica *en bloque*, sin discriminar los aportes auténticos que ella contenía, y que no eran pocos. El caso es que la problemática de los valores (o, si se prefiere, de las *valoraciones*) no debe ni puede considerarse cerrada para la ética. En esa problemática se cuentan cuestiones como la de la "esencia" de los valores (¿qué *son* los valores?), o la de cómo se *conocen*, o la de los diversos *tipos* de valores (y particularmente la de las relaciones entre los valores "morales" y los demás), etc., etc.

El "deber" es por su parte un concepto central de la ética desde que Kant lo introdujo como clave de su peculiar tematización. Al hacer depender de él la calificación de una voluntad como "buena", produjo Kant en el mundo ético una "revolución copernicana" similar a la que había producido en el mundo gnoseológico. Se concientizó desde entonces el hecho de que la

cuestión decisiva de la ética no es sólo la de qué debemos hacer, sino también la del *sentido* del "deber" como tal.

El "bien", que ya Platón había colocado en la cumbre del mundo de las "ideas", y el correspondiente concepto de lo "bueno", han sido siempre motivo de reflexión, tanto ética como metafísica (piénsese en el *bonum* como uno de los "trascendentales" en la escolástica medieval). A comienzos del siglo XX, Moore declaró la "indefinibilidad" de "bueno", y estigmatizó como "falacia naturalista" todo intento de definirlo.

Así como el concepto de "deber" remite al de "imperativo" (y a la importantísima distinción kantiana entre imperativos hipotéticos e imperativo categórico), así también la cualificación que emplea el término "bueno" constituye ese tipo especial de juicio que se conoce como "juicio de valor", o "juicio valorativo" en el campo de la ética. Se ve, pues, claramente la conexión íntima que guardan entre sí, por un lado, los conceptos normativos y por otro los valorativos. En la filosofía anglosajona se insiste con especial énfasis en la distinción entre "*right*" y "*good*".[2] El primero de esos términos alude al aspecto normativo y el segundo, al valorativo. Hemos agregado, entre los ejemplos, la contraposición entre "conciencia moral" (*Gewissen* en alemán) y "conciencia de lo moral" (*moralisches Bewusstsein*); es decir, el concepto de "conciencia", por un lado, como íntima instancia prescriptiva de lo que "debe" o "no debe" hacerse (lo que suele llamarse "voz de la conciencia"), y, por otro, la percepción psíquica, reflexiva o no, de elementos del *ethos* (percepción necesariamente presupuesta en los actos evaluativos morales). También ahí se manifiesta la dicotomía deonto-axiológica, esa polaridad horizontal que impregna todo el complejo fenómeno de la moralidad.

[2] Entre los tratamientos clásicos de la dicotomía "*right*"-"*good*" se encuentra por ejemplo el de Sidgwick, H., *The Methods of Ethics*, London, Mac Millan & Co., 7th. ed., 1963 (la primera ed. es de 1874), p. 105 ss. En nuestro siglo, el texto clave es el de Ross, W. D., *The Right and the Good*, New York, Oxford University Press, 1930, passim. Cf. también, del mismo autor, *Foundations of Ethics*, New York, Oxford University Press, 1939 (hay trad. castellana: *Fundamentos de Ética*, Buenos Aires, EUDEBA, 1972). Interesan asimismo, entre otros, los análisis de Hare, R., *El lenguaje de la moral*, México, UNAM, 1975, passim (para la distinción entre "*right*" y "*ought*", que es también significativa, c.f ibid., p. 149 ss).

II.3 *La dicotomía axiológica*

Ahora tenemos que usar el término "axiológico" en su sentido *lato*, que abarca también todas las connotaciones deónticas o normativas. Esta dicotomía no es horizontal, como la anterior, sino *vertical*. La horizontalidad o la verticalidad son, desde luego, imágenes metafóricas, pero permiten entender a qué nos referimos: términos como "mejor" y "peor", por ejemplo, se asocian siempre, respectivamente, a "superior" e "inferior". Observemos entonces esta lista de oposiciones verticales:

bien	valor	deber	moral	justicia	honor	*"right"*
↕	↕	↕	↕	↕	↕	↕
mal	disvalor	no deber	inmoral	injusticia	deshonor	*"wrong"*

La lista podría extenderse indefinidamente. La dicotomía axiológica es una de las características más sobresalientes del *ethos*. Esto se explica porque el *ethos* tiene una estructura *axiológica*, y todo lo axiológico (amplio campo en el que también se cuenta, por ejemplo, lo estético, lo religioso, lo "vital", etc.) tiene, como sello peculiar inconfundible, la dimensión vertical que separa a lo mejor de lo peor (jerarquía) y a lo positivo de lo negativo (polaridad axiológica). La ley por la cual a todo valor positivo se le opone un valor negativo (disvalor) —a lo bueno se opone lo malo, a lo bello lo feo, a lo sagrado lo profano, a la salud la enfermedad, etc.— es lo que se conoce como "polaridad axiológica". A diferencia de lo que pasa en el ámbito ontológico, donde lo único oponible al ser es el no-ser, la nada (no hay algo así como "contra-ser", o "ser negativo"), a los valores se le oponen "contravalores" negativos.[3]

[3] Por regla general se alude a ello cada vez que se expone la problemática axiológica básica. "La naturaleza genuina de los valores —decía Ortega— aparece con mayor claridad cuando se advierten sus propiedades. En efecto, un valor es siempre o positivo o negativo. Por el contrario, las realidades no son nunca *sensu stricto* negativas. No hay nada en el mundo del ser que sea negativo en el pleno sentido en que lo es la fealdad, la injusticia o la torpeza" (Ortega y Gasset, J., *¿Qué son los valores? Iniciación en la estimativa*, en *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1947, tomo VI, p. 317 ss., la cita en pp. 333-

La dicotomía "bien"-"mal", en sentido moral, tiene en todo el *ethos*, y en todas las formas reales o imaginables de *ethos*, una importancia decisiva. No se concibe el *ethos* sin esa contraposición. No hay que olvidar, sin embargo, que esa dicotomía, cuando esos mismos términos se usan en otros posibles sentidos, es una dicotomía extramoral. Cuando hablamos de una "buena comida", o de un "buen auto", o de "buena música", etc., no empleamos el lenguaje moral. A veces puede haber ambigüedad, por ejemplo, en "buen ladrón". El relato evangélico habla del "buen ladrón" como aquél que se arrepintió. Pero un "buen ladrón" puede ser también aquél que logra siempre robar sin que lo atrapen. Es evidente que sólo en el primer caso la calificación tiene sentido moral. El problema del mal, por otra parte, es una de las cuestiones más complejas y graves de la filosofía, y presenta tanto incumbencias éticas como metafísicas. No podemos entrar ahora en su planteamiento. Sólo cabe decir que también "mal" y "malo" se usan con significaciones extramorales: "un chiste malo", un "mal reloj" (siempre atrasa), etc. Cuando decimos "un mal hombre", "una mala persona", en cambio, empleamos claramente la significación moral.

En el caso de lo deóntico (abarcado en el sentido *lato* de "axiológico"), la polaridad puede ser más compleja. En el ejemplo de más arriba incluí la oposición "deber"-"no deber". Pero "no deber" es ambiguo, porque puede aludir tanto a lo "prohibido" como a lo "permitido". Estos dos conceptos se oponen

---

334). Ya Rickert sostenía que la polaridad del valor puede servir de criterio para saber si algo pertenece al reino de lo existente o de lo valioso (cf. Rickert, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1928, cap. IV, §IV, p. 260 ss.). "La negación de lo existente —dice— o, más rigurosamente, de algo que existe, da por resultado, como mera negación, sólo un no-algo o la *nada* . La negación del valor que vale (*des geltenden Wertes*), puede significar la nada pero también algo, a saber: *el valor negativo o lo no-válido (das Ungültige)* (*Ibid.*, p. 261). "El valor y el no-valor, o el valor positivo y el negativo, constituyen un par de opuestos que se subordinan al concepto de valor en sentido amplio. Los conceptos de existencia jamás pueden contener en sí una oposición de *semejante* índole. El existir no se puede disociar en existir positivo y negativo. De aquí se desprende que es posible decidir si un concepto, al ser negado, sólo da la nada o 'algo negativo', lo cual ofrece un seguro criterio para saber si estamos frente a un concepto de existencia o de valor, y si hay lugar para un tratamiento ontológico o axiológico" (*ibid.*, p. 262).

entre sí, pero se oponen a su vez al de "obligatorio". "Permitido", en todo caso, no es axiológicamente negativo, sino, a lo sumo, neutro. Estos tres conceptos, formalizados, constituyen los operadores deónticos, con que trabaja la lógica deóntica.

La oposición axiológica entre los otros ejemplos de la lista es suficientemente clara y no requiere por ahora más comentarios. Pero podemos agregar aún algo sobre la oposición o dicotomía axiológica en general. Uno puede preguntarse cómo se relacionan lo "superior" con lo "inferior", o lo "positivo" con lo "negativo", o incluso cómo se relacionan entre sí la "jerarquía" y la "polaridad" axiológicas, o qué importancia tienen todas esas relaciones para los valores morales en particular. Todos estos son problemas de la ética de los valores. La ética de Scheler muestra cómo los valores morales tienen una necesaria referencialidad a la jerarquía existente entre los extramorales: los valores morales se "realizan" (esto es, se cumplen) cuando el agente moral *intenta* realizar el valor extramoral más alto por él captado ("preferido"). Nicolai Hartmann, a su vez, ha indicado que los valores, en general, son tanto más "débiles" cuanto más "altos"; o sea, que hay una proporción inversa entre la "fuerza" y la "altura" axiológicas. Podríamos ilustrar esto con la imagen que ya hemos usado, del *ethos* como un gran edificio. Diremos entonces que en ese edificio hay pisos altos y bajos, e incluso igual número de pisos de "subsuelo" (correspondientes a lo axiológicamente negativo). Pero lo importante es que, entre los pisos "positivos" —a partir de la "planta baja"—, los más bajos *sostienen* a los más altos.

Cuando tomamos lo axiológico en su sentido *lato*, como ahora, advertimos también una singular relación con lo deóntico, consistente en que todo lo valioso se caracteriza por una ínsita exigencia de "ser realizado", o sea: lo valioso *debe ser*. Al margen de que exista de hecho o no, reconocer algo como valioso, implica o supone la afirmación de que ese algo "debe ser", o que "debería existir", o —si esa existencia depende de la mediación humana— que "debe —o debería— ser realizado". Ahora bien, con respecto a la jerarquía, es interesante señalar aquí que, si se acepta lo recién señalado (a saber, la proporción inversa entre "altura" y "fuerza"), es preciso admitir también que mientras los valores superiores exigen "realización", los inferiores exigen más bien "conservación". Los valores *espirituales*, por ejemplo, es decir, los valores estéticos particularmente, o, en general, los valores de lo "importante", implican un "deber ser" *realizativo*,

un "deber hacer", una exigencia de creación, de configuración de algo que aún no existe. Los valores *vitales*, en cambio (por ejemplo, los de la "cantidad" o los de la "calidad" de vida), o, en general, los valores de lo "urgente", implican un "deber ser" *conservativo*, de "defensa" o "preservación" de algo que existe. La dicotomía axiológica queda así ligada a una dicotomía ontológica, más amplia, tematizada también desde siempre por la filosofía: la oposición entre cambio y permanencia. En el *ethos* esa oposición determina una estructura conflictiva general. El hecho de que lo inferior sea, al mismo tiempo, lo "fundante" (no por ser inferior, sino por ser *más fuerte*), hace que, en determinados casos, haya que optar por lo inferior y no por lo superior: aunque tanto lo uno como lo otro se asocian a un "deber ser", pueden hacerse incompatibles y entonces algún "deber ser" tiene que ser desatendido. Es lo que Hartmann llama "antinomia ética fundamental".[4] Esa antinomia se da porque tanto la "altura" como la "fuerza" son legítimos criterios preferenciales. De ahí resultan dos clases de "morales": las que se orientan hacia la posible realización de los altos ideales y las que normativizan la garantía de subsistencia de lo básico. Ambas, según Hartmann, incurren en unilateralidad, la cual sólo podría evitarse mediante una síntesis de los dos criterios. Dicha *síntesis* es, entonces, como *desideratum* racional, o como idea regulativa, la exigencia moral por excelencia.

Se trata, en todo caso, de un problema paradigmático y difícil, en el que no podemos entrar aquí. Sólo lo he mencionado a manera de indicador de cómo las dicotomías intraéticas, y en particular la dicotomía axiológica, se entretejen con las estructuras conflictivas determinantes de la inmensa complejidad del *ethos*.

[4] Cf. Hartmann, N., op. cit., p. 610. Ver también mi libro *Cultura y conflicto*, Buenos Aires, Biblos, 1984, p. 22 ss.

II. 4. *La dicotomía onto-deóntica*

Esta dicotomía no es intrínseca del *ethos*, sino que se refiere a la bipolaridad entre lo ético y lo extraético. Pero, como en los casos anteriores, el corte señala, a la vez, relaciones. Podemos ejemplificarla en el siguiente esquema:

normatividad	⟷	facticidad
deber ser	⟷	ser
valor/norma	⟷	hecho
valorativo normativo prescriptivo	⟷	descriptivo/neutral
de jure	⟷	*de facto*
validez *(Gültigkeit)*	⟷	vigencia *(Geltung)*
bueno-malo debido-indebido	⟷	verdadero-falso
deseable-indeseable	⟷	deseado-no deseado
modos deónticos	⟷	modos aléticos

También esta lista puede seguirse extendiendo. Además, las oposiciones presentadas tienen cierto carácter relativo, y hay que tomarlas *cum grano salis*. Por de pronto, todas ellas pueden, y de hecho suelen dar lugar a controversias. Aquí he contrapuesto, por ejemplo, "normatividad" y "facticidad", y, sin embargo, más adelante hablaré de "facticidad normativa". ¿Cómo hay que entenderlo? En primer lugar: lo *meramente* normativo se opone a lo *meramente* fáctico, pero esto no excluye, por así decir, zonas de intersección. En segundo lugar: la facticidad normativa, como se verá, es la normatividad vigente, reconocida de hecho. El reconocimiento de determinadas normas o determinados valores (seguimos hablando de lo deóntico y lo axiológico en sentido *lato*), las creencias compartidas acerca de cómo se debe obrar, etc., son, en sí, *facta*, hechos. Son hechos específicos caracterizados precisamente por su normatividad. Y hablar de ellos no es contradictorio con la afirmación de que lo normativo se opone a lo fáctico. Del mismo modo se oponen lo que es "de derecho" *(de jure)* y lo que es "de hecho" *(de facto)*: no es que aquello no exista, sino que su existencia está

"legitimada". En alemán se suele distinguir entre *"Gültigkeit"* (validez) y *"Geltung"* (vigencia). Esta última alude a lo que vale *de hecho*; aquélla, a lo que puede sostenerse por medio de *argumentos*. La dupla "bueno-malo" (igual que la de "debido-indebido") es típicamente ética, de modo que el carácter del *ethos* como tal se destaca cuando se la opone a la dupla "verdadero-falso". "Deseable" es claramente un concepto normativo o valorativo, mientras que "deseado" es un concepto empírico, descriptivo. Los modos deónticos ("permitido", "obligatorio", "prohibido") se distinguen, por contraposición, de los aléticos ("posible", "real", "necesario"). Todo esto, como dije, es discutible; todo requiere aclaración. Pero, en su conjunto, ofrece un primer atisbo, una imagen general, aproximada, de la dicotomía que separa al *ethos* de lo que no es el *ethos*. La necesitamos precisamente para *empezar* a entender el *ethos*, para identificarlo como tal.

Ahora, sin embargo, demos un paso más; apliquemos otra "vuelta de tuerca" al "ajuste" de nuestra comprensión del fenómeno moral. ¿Por qué —y en qué términos— se discuten todas estas contraposiciones? Hay varios motivos de controversia: las fronteras entre lo ético y lo extraético no son en realidad tan nítidas como aparecen en el esquema. Las relaciones son mucho más complejas. También estas dicotomías inciden en dicha complejidad. No sólo, ya, porque puede efectivamente hablarse de una "facticidad normativa", sino también, por ejemplo, porque se puede disentir radicalmente acerca de la *extensión* que se le asigna al *ethos*. Los extremos consisten en: 1) extender lo normativo (en sentido *lato*) a *todo*, y 2) reducir lo normativo (en sentido *lato*) a *nada*. En estos dos casos, aunque opuestos, la dicotomía pierde sentido; pero con ello pierde también sentido el *ethos*. Si queremos tematizar el *ethos*, si queremos hacer ética, tenemos que empezar por demarcar, por circunscribir nuestro objeto de tematización, y en tal caso, tenemos que distinguir entre lo ético y lo extraético, o bien —suponiendo (en vista de las ya aludidas dificultades) que no podemos especificar las diferencias— admitir, al menos, que las diferencias existen. Lo que no nos es lícito es despojar al *ethos*, de entrada, de todo sentido.

Podemos, e incluso debemos, discutir *hasta dónde* lo "fáctico", por ejemplo, puede ser "neutral" desde el punto de vista deóntico o valorativo. Tenemos que plantearnos problemas tales como el de los límites de lo normativo, tenemos que analizar

viejas concepciones metafísicas que se relacionaban con esto, como la "convertibilidad" escolástica entre *ens, bonum* y *verum*, o revisar la "inderivabilidad" de un *"ought"* a partir de un *"is"*, planteada por Hume, o analizar las relaciones entre "ser" y "deber ser", o tratar de explicitar los presupuestos normativos en el discurso "neutral", o intervenir en la discusión acerca de si las proposiciones morales tienen o no tienen que ver con la dupla verdad-falsedad. Todos estos, y muchos otros similares, son problemas capitales de la ética. Sólo que, por así decir, en ellos no nos dedicamos a inspeccionar el interior del edificio del *ethos*, sino que nos asomamos por sus ventanas y balcones, y echamos miradas al exterior del edificio; tratamos de ver asimismo cuán grande es, y dónde están los límites con los edificios vecinos.

Las tres dicotomías señaladas son muy importantes, pero de ningún modo puede considerárselas las únicas. Junto a ellas están, por ejemplo, las dicotomías correspondientes a las estructuras *conflictivas* del *ethos*. El sentido de la vida moral se halla indisolublemente vinculado a conflictos, que se manifiestan siempre de maneras concretas, pero que la ética puede contribuir a aclarar —e, indirectamente, a resolver o evitar— mediante la tematización de dicotomías representadas, por ejemplo, por la contraposición entre lo universal y lo particular, o entre la permanencia y el cambio. Podemos llamar "sincrónica" a la primera de estas dicotomías, y "diacrónica" a la segunda. Hay asimismo en el *ethos* una tensión constante entre las incumbencias de lo racional y lo emocional, es decir, una cabal dicotomía entre *logos* y *pathos*, que análogamente, da lugar a múltiples conflictos concretos. Todo ello contribuye a la característica e insoslayable complejidad de los fenómenos morales.

Hemos pasado revista, escuetamente, a algunas de las dicotomías características del *ethos*. Con ello hemos ya entrado al edificio; hemos comenzado, de algún modo, por ahora muy precario, la "tematización". No hemos aún "teorizado"; pero la mostración de dicotomías, la *explicitación* de ellas, ha sido un paso de "problematización". Estamos tratando el *ethos* en sus aspectos más generales. Sin embargo, ya somos también conscientes de que el *ethos* siempre se especifica y se individualiza. La "facticidad normativa" es siempre una concreción, que puede ser *identificada*, distinguida de otras concreciones posibles o

reales. Pero justamente esa identificación requiere que se la "ubique" dentro del *ethos* en general. Como hay una pluralidad de *ethos* y también pluralidad de criterios para clasificarlos, siempre se puede agregar a *"ethos"* un adjetivo particular (el *ethos* "griego", el *ethos* "cristiano", el *ethos* "formalista", etc., etc.). Pero tendremos acceso a ellos en la medida en que los reconozcamos como casos o ejemplos de algo general. Y como la tematización es *reflexiva*, se hace imprescindible tomar conciencia de los distintos *niveles* en que puede tener lugar esa reflexión.

III. NIVELES DE REFLEXIÓN ÉTICA

III. 1. *Concepto de "reflexión" y sentido de sus "niveles"*

La reflexión, como vimos, es una *intentio obliqua*, un acto por el que el sujeto se convierte en objeto de sí mismo: como en un espejo, se *refleja* (y tal es el sentido etimológico del término). Es una autoobservación de la que tiene que surgir alguna forma de autoconocimiento. Puede entenderse entonces como una operación que la conciencia humana lleva a cabo en el marco de su propio carácter de "autoconciencia" o "apercepción". La posibilidad de esa "toma de distancia" con respecto a lo propio constituye de por sí un problema. Algunos pensadores han tratado de explicarla desde la antropología filosófica. Helmuth Plessner, particularmente, la vincula con lo que llama la "posicionalidad excéntrica" propia del hombre.[1] Sostiene que, a diferencia del animal (que tiene una posición "frontal" respecto de la esfera en que vive, es decir, de su "mundo circundante": *Umwelt*, y se constituye en "centro"), el hombre se halla siempre en una posición "excéntrica" en relación a su esfera, que es la del "mundo" *(Welt)*. Pero, además, el animal no tiene "vivencia" del centro que constituye, o sea, carece de vivencia de sí mismo, mientras que en el hombre el centro se *desplaza*, toma distancia y provoca una especie de duplicación subjetiva: por ejemplo, el hombre siente que "es" cuerpo, pero también que *"tiene"* cuerpo. De ese modo puede saber sobre sí, contemplarse a sí mismo, escindiéndose en el contemplador y lo contemplado. Tal escisión representa a la vez una "ruptura", una hendidura entre el yo y sus vivencias, en virtud de la cual el hombre queda en dos lados a un mismo tiempo, pero también en ningún lado, fuera del tiempo y del espacio. Al encontrarse simultáneamente en sus "estados" y "frente a sí mismo", como objeto, su acción vuelve también constantemente sobre sí: el hombre *se hace* a sí mismo. Tiene que vivir "conduciendo su vida", ya que, de modo permanente e ineludible, se encuentra con esa vida.

Se puede poner en duda, sin embargo, que siempre, absolutamente siempre (o, al menos, en *todos* sus estados conscientes) el hombre esté en actitud "reflexiva". O quizá haya acaso

[1] Cf. Plessner, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 3e. Aufl., 1975, p. 288 ss.

que distinguir también aquí un sentido *estricto* y un sentido *lato*. Este último abarcaría ese permanente "encontrarse" del hombre con su propia vida, así como la conciencia de conducir esa vida. Podría entenderse "reflexión", en sentido lato, por otra parte, como toda forma de "meditación" (aunque el objeto de una meditacón determinada no fuera algo del propio sujeto meditante). En sentido *estricto*, en cambio, reservaríamos la palabra "reflexión" para los casos en que es "clara y distinta" la actitud en que el pensamiento, mediante un giro de ciento ochenta grados, por así decir, se *vuelve* sobre sí mismo. Una cosa es mostrar *cómo* la reflexión (en sentido *estricto*) es "posible". Otra, muy distinta, sostener que ella es "inevitable". Creo que hay que admitir también la existencia de estados *prereflexivos* de la conciencia humana, estados en que la atención está totalmente volcada hacia "afuera", hacia *lo otro* de sí, y en que, sin que se haya perdido la "posicionalidad excéntrica", se adopta una —al menos provisoria— posición "frontal".

Pero lo que posibilita la reflexión no es sólo la "posicionalidad excéntrica". Esta constituye sin duda un factor fundamental y necesario, pero no suficiente. No basta comprender que uno no es el "centro" del mundo, sino una "perspectiva" sobre él, junto a otras innumerables perspectivas. Para que la reflexión en sentido estricto, y, sobre todo, la reflexión deliberada, se haga posible, tiene que haberse producido la *contraposición* con otras perspectivas, el *intercambio* comunicativo con ellas. Es decir, tiene que haber *diálogo*, y especialmente tiene que haber diálogo argumentativo, tiene que haber "discurso".

La cuestión que nos interesa ahora es la de los "niveles" de reflexión. De nuevo nos valemos de una imagen metafórica, y podemos pensar entonces lo "prereflexivo" como un *plano*, o *estrato*, o *nivel*, por "encima" del cual se establecen distintos *planos*, *estratos* o *niveles* "reflexivos". El primero de éstos corresponde a la reflexión espontánea, natural, cotidiana. De ese nivel resulta fácil distinguir el nivel propio de la reflexión voluntaria e intelectualmente deliberada, sistemática, ordenada, atenta incluso a pautas metodológicas. Ahí estamos ya en la razón reflexiva, o, si se prefiere, en la reflexión raciocinante. En ambos niveles estamos, sin embargo, volviendo la atención sobre nosotros mismos, sobre algo que nos es propio, ya sea como individuos o como especie. Y eso lo expresamos lingüísticamente. Otro nivel de reflexión posible, entonces, es el de la atención vuelta precisamente hacia esa expresión lingüística, y

que tiene que expresarse en un "metalenguaje". Y aun podemos imaginar un cuarto nivel, en el que la reflexión, paradójicamente, toma ya tanta distancia, que parece "enderezar" la *intentio*, o sea, deja de ser, precisamente, una reflexión. Veamos cómo funciona esto en el caso del *ethos*.

III. 2. *Ethos pre-reflexivo y ethos reflexivo*

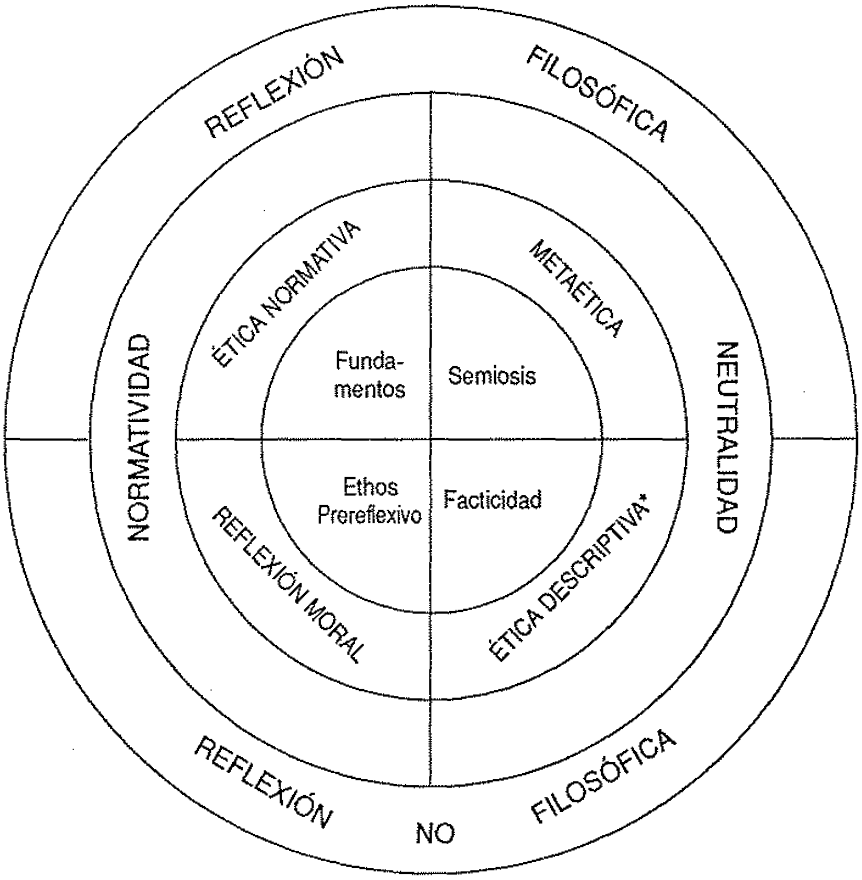
Las diferencias de nivel de reflexión no deben interpretarse como diferencias axiológicas: no se trata de que unos niveles sean "mejores" que otros. Las diferencias aluden a las maneras de operación reflexiva, a lo que se busca con ellas, y, particularmente ahora en el caso de lo ético, al grado de *normatividad* presente en la reflexión.

Recordemos que el *ethos* es un conglomerado de creencias, actitudes, costumbres, códigos de normas, etc. Quizá en un sentido *lato* todo ello pueda concebirse como "reflexivo"; pero en sentido *estricto* es preferible distinguir lo "reflexivo" como una sección especial del *ethos*. Hablaremos, entonces, de *ethos* "prereflexivo" y de *ethos* "reflexivo". En el primero nos encontramos con la normatividad pura, no cuestionada aún, la conducta ajustada a determinadas normas, simplemente, y las maneras de juzgar dicha conducta, especialmente cuando ésta se aparta de aquellas normas. Incluso pueden incluirse aquí ciertos aspectos de la prédica moral. Sin embargo, todo esto, en tal estado de "pureza" (en el sentido de ausencia de toda reflexión), sólo puede corresponder a un sector diminuto en el complejo conglomerado del *ethos*, porque en todos esos elementos siempre pueden surgir dudas, o la necesidad de reforzar los propios juicios morales. Particularmente la prédica no puede permanecer siempre sin reflexión. Ocurre así que, casi insensiblemente, se pasa de ese nivel "prereflexivo", a un primer nivel de reflexión. Se trata aquí de una reflexión elemental, espontánea, que surge a consecuencia de discrepancias morales. Es el tipo de reflexión que va adosado a la toma de conciencia de que el otro no juzga exactamente como yo. En el *ethos* hay certezas, pero también hay dudas. La actitud de "pedir consejo", por ejemplo, porque, aunque se conocen las normas, no se sabe *cómo* aplicarlas a tal situación concreta —o porque no se sabe *cuál* norma habría que aplicar ahí—, y, sobre todo, la actitud de

brindar ese consejo solicitado son actitudes que van necesariamente acompañadas de un tipo de reflexión que podemos llamar "reflexión moral". Un segundo nivel está constituido por las reflexiones que es necesario desarrollar cuando no nos conformamos ya con saber, o con decir, *qué* se debe hacer, sino que nos planteamos la pregunta *"por qué"*, y tratamos de responderla. Ahí se toma conciencia de que la reflexión no sólo es ineludible, sino también de que hay que desarrollarla racional y sistemáticamente. Ese desarrollo equivale ya a una "tematización". O sea, entramos ya en la "ética". La búsqueda de fundamentos de las normas y la crítica de aquellas normas que no nos parecen suficientemente fundamentadas son las tareas más características de este segundo nivel que constituye la "ética normativa". Todo está aquí, aún, impregnado de normatividad (en sentido *lato*: normas y valores). Se sigue utilizando un lenguaje expresamente valorativo. Pero se apela a la *razón*, a los argumentos en favor o en contra de determinadas normas. Consciente o inconscientemente, en este nivel de reflexión se hace filosofía práctica, ética. Hay, entonces, normatividad, pero, a diferencia de lo que ocurría en lo prereflexivo o en la "reflexión moral", lo normativo es cuestionado; no hay normas ni valoraciones "sacrosantas". Un tercer nivel es el de la "metaética", o sea, un tipo de reflexión que analiza el significado y el uso de los términos morales. La metaética constituye un "metalenguaje" con respecto al lenguaje normativo. En principio, pues, pretende ser ya una reflexión no-normativa, sino "neutral". Ya vimos que esa pretensión quizá no puede justificarse; pero al menos es una pretensión real, y es obvio, en todo caso, que no puede haber ahí el mismo grado de normatividad que se da en los niveles anteriores. Finalmente, existe un cuarto nivel de reflexión ética, consistente en observar el fenómeno moral desde una posición lo más posible apartada de él. Se intenta, simplemente, *describir* la "facticidad normativa". No se toma posición respecto de si algo está "bien" o "mal", ni si "se debe" o "no se debe" hacer. Sólo se dice cómo es; se investiga qué *se cree* que se debe hacer, se comprueba cómo se comportan los seres humanos. No es una labor filosófica, sino "científica": es parte de la labor de la antropología, o de la psicología, o de la sociología, etc. A este nivel de reflexión (que, desde luego, también reclama para sí la neutralidad valorativa) lo llamamos "ética descriptiva". Aquí no sólo ha disminuido el grado de normatividad, sino que, por la distancia que se abre entre el

observador y lo observado, también parece desvanecerse, desdibujarse el carácter "reflexivo".

Vamos a ver con más detalles estos cuatro niveles, que quedarán representados, por lo pronto, en el siguiente esquema:



* Ética Descriptiva
("Metamoral")

III. 3. *Visión panorámica de los cuatro niveles de reflexión ética*

El esquema de las circunferencias concéntricas señala, en el círculo central, cuatro aspectos generales constitutivos del *ethos*:

1) El *ethos* prereflexivo, o sea, el conjunto, no tematizado ni cuestionado, de creencias morales, actitudes morales, có-

digos de normas, costumbres, etc. Es el fenómeno moral básico, del que participamos necesariamente todos los seres racionales; el "piso" desde el que en todo caso se inicia cualquier reflexión sobre cuestiones morales.

2) Fundamentos ("principios") de normas y valoraciones. Dan lugar a tareas de "fundamentación" y "crítica". Ellas requieren ya una reflexión más fina y sistemática que la mera "reflexión moral".
3) La "semiosis" del *ethos*, es decir, el lenguaje específico en el que se expresa lo normativo y lo valorativo. La reflexión sobre la semiosis no puede ser ya expresada en el mismo lenguaje, sino que tiene que serlo desde un "metalenguaje".
4) La "facticidad" normativa como tal, es decir, la realidad empírica de las creencias, las actitudes, las costumbres, los códigos, etc.; los aspectos objetivos de ese fenómeno, incluyendo los actos de reflexión sobre el mismo. La "reflexión" sobre este aspecto no tiene carácter filosófico, sino científico (como en la investigación que puede hacer un antropólogo acerca de las costumbres de una determinada etnia).

En la primera corona que sigue al círculo central están ubicados los cuatro niveles de reflexión respectivos.

La segunda corona permite separar las dos formas de reflexión "normativa" de las dos formas "neutrales". Habría que aclarar, en el primer caso, *expresamente* normativa, y, en el segundo, *pretendidamente* neutral. La última y más amplia corona, finalmente, permite distinguir las dos formas de reflexión filosófica (ética normativa y metaética) de las dos no-filosóficas (la reflexión moral, que es prefilosófica, y la ética descriptiva, que es, más que reflexión, una modalidad de observación científica).

Es necesario aclarar, de todos modos, que el gráfico sólo proporciona una primera aproximación, una visión panorámica de los niveles de reflexión. No hay que pensar esas divisiones como los "compartimientos estancos" de los buques, que no se conectan entre sí (para que el buque siga flotando aunque alguno de ellos se haya anegado). En el esquema, por el contrario, las secciones están intercomunicadas: los niveles con frecuencia se entremezclan, y sus límites son más bien difusos. No es imposible, por ejemplo, que una reflexión de ética normativa se refiera a aspectos semióticos, o que una de metaética aluda a

algo fáctico, o que una de ética descriptiva haga "excursiones" por el campo de la fundamentación, etc. El gráfico registra, por así decir, lo que constituye las incumbencias *prima facie* de cada nivel de reflexión.

La distinción de niveles ha sido destacada, en el siglo XX, particularmente por la ética analítica anglosajona, aunque hay que señalar también que, en la gran mayoría de los casos, ésta ha carecido de visión clara para la diferencia entre la mera "reflexión moral" y la "ética normativa". Curiosamente, esa diferencia había sido descubierta ya en la antigüedad. Epicteto, por ejemplo, distinguía explícitamente, aunque no les diera esos nombres, los niveles que hoy llamaríamos "moral", "ético-normativo" y "metaético". Vale la pena reproducir el fragmento de su *Encheiridion* donde registra esa distinción:

> La primera y la más necesaria parte de la filosofía es la que trata del uso de los preceptos; por ejemplo, no mentir. La segunda es la que trata de las demostraciones; por ejemplo, la razón por qué no se ha de mentir. Y la tercera es la que confirma y examina las otras dos partes; por ejemplo, dice por qué la tal cosa es demostración y también enseña lo que es demostración, consecuencia, disputa, verdad, falsedad y todo lo demás. La tercera parte sirve para la segunda y la segunda para la primera. Pero la primera... es la más necesaria y es aquella a que nos debemos aplicar más particularmente.[2]

Desde luego, esto no es exactamente lo mismo que se distingue en el pensamiento contemporáneo. Habría que señalar, por ejemplo, que Epicteto (fiel así a la tradición helenística-romana) consideraba "filosófica" la que vengo llamando "reflexión moral" (el "uso de los preceptos"). En lugar de "metaética", por otro lado, veía el tercer nivel como una especie de lógica general; y, finalmente, no advertía el nivel de la "ética descriptiva". Pero es sumamente notable el hecho de que haya deslindado esos tres niveles que sin duda se aproximan mucho al sentido de los tres primeros del esquema aquí presentado.

Los analíticos contemporáneos suelen hablar también de tres niveles; pero incluyendo entre ellos al de la ética descriptiva y excluyendo, en cambio, el de la mera reflexión moral. Lo grave de esto es que entonces le adjudican a la metaética la función fundamentadora de normas y, en correspondencia con ello, le sustraen a la ética normativa todo carácter filosófico. La

[2] Epicteto, *Enquiridion o Máximas*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947, LXXV, p. 116.

confusión procede del hecho de que la metaética es la instancia desde la cual puede fundamentarse la ética normativa, es decir, que la metaética tiene que decidir sobre la validez de los criterios de fundamentación de normas.

Los cuatro niveles pueden, en general, distinguirse muy fácilmente por el tipo de pregunta que cada uno trata de responder:

1. (Reflexión moral): preguntas del tipo: "¿Debo hacer X?"
2. (Ética normativa): preguntas del tipo: "¿Por qué debo hacer X?"
3. (Metaética): preguntas del tipo: "¿Está bien planteada la pregunta anterior?" (y "¿Por qué sí o por qué no?")
4. (Ética descriptiva): preguntas del tipo: "¿Cree A que debe hacer X?" (donde "A" puede ser un agente individual, un pueblo, una cultura, un grupo religioso, etc.).

Podríamos decir, siempre en sentido muy general, que las preguntas del primer tipo solicitan un *consejo*; las del tipo 2 piden *justificación*, o sea, fundamentos normativos; las del tipo 3 demandan *aclaraciones* sobre significados y usos de los términos normativos, y las del tipo 4 reclaman concretas *informaciones descriptivas*.

Otra distinción que podemos hacer es la que resulta de comparar los cuatro niveles con lo que ocurre respecto de una obra de teatro o de cine:

Nivel 1(reflexión moral): (comparable a) las indicaciones que da el director a los actores.

Nivel 2 (ética normativa): (comparable a) la fundamentación y/o las consideraciones críticas de tales indicaciones; incluso las discusiones que los actores pueden tener con el director en tal respecto.

Nivel 3 (metaética): (comparable a) el análisis técnico de las expresiones teatrales (o cinematográficas).

Nivel 4 (ética descriptiva): (comparable a) lo que ve el espectador y describe el crítico de teatro (o de cine).

Como creo que la discriminación clara de estos cuatro niveles se ha convertido en una *conditio sine qua non* para la adecuada "tematización" del *ethos*, insistiré aún un poco más en el asunto, mediante algunas acotaciones sobre cada uno de ellos y confrontaciones de cada uno con los demás.

III. 4. *La reflexión moral*

Ya indiqué cómo desde el "*ethos* prereflexivo" se pasa casi insensiblemente a este primer nivel de reflexión. El pasaje puede hacerse de diversas maneras: en la prédica, en la exhortación, en el consejo, en el enjuiciamiento de una acción, en el esfuerzo por alcanzar la formulación precisa de una norma situacional, etc., etc. Aunque no toda influencia del lenguaje (hablado o escrito) sobre la acción puede ser encuadrada en el ámbito del *ethos* o fenómeno moral, lo cierto es que la reflexión moral se traduce siempre en algún tipo de semejante influencia. Dice J. Hospers que "se puede conseguir que la gente actúe de cierta manera a través de consejos morales, exhortaciones, persuasión, sermones, propaganda, hipnosis o psicoterapia".[3] Y aclara a continuación que nada de eso concierne a la ética: ésta tiene, según Hospers, la función de hallar la verdad acerca de esas cuestiones, y no la de impulsar la ejecución de determinadas acciones. Esto parecería un esbozo de distinción entre la reflexión moral y la reflexión propia de la "ética normativa"; pero en realidad no lo es. La reflexión moral influye sobre la acción y justamente por eso *concierne* a la ética; y ésta, por su parte, como veremos después, ejerce una peculiar influencia *indirecta* sobre la acción.

La reflexión moral es practicada especialmente por el predicador de moral, el "moralista". Aunque la prédica, como tal, no sea esencialmente *reflexiva*, el moralista necesita de la reflexión para reforzar su poder persuasivo. No tenemos que pensar necesariamente el moralista como un predicador profesional, o como alguien dedicado permanentemente a "moralizar". Todo ser humano puede ser moralista, al menos por momentos, cada vez que dice a otros lo que deben o lo que no deben hacer. Para ello suele ser imprescindible algún grado de reflexión.

Es obvio que, en nuestro tiempo, la imagen del "moralista" está desacreditada, pues suele vinculársela o bien a la ingenuidad o bien a la hipocresía. El "moralismo", la "moralina", etc., son efectivamente deformaciones del *ethos*, que evocan cierto rigor moral artificial, propio, por ejemplo, de la época victoriana, y referido particularmente a la regulación de relaciones sexuales. Pero no toda "reflexión moral" se desenvuelve en el mar-

[3] Hospers, J., *La conducta humana*, Madrid, Tecnos, 1964, p. 22.

co de la "moralina". La reflexión normativa (en sentido *lato*, es decir, tanto normativa como valorativa) es parte constitutiva del *ethos*, y representa a menudo el punto de arranque de las reflexiones de *ética normativa*, en virtud de que, como ya se vio, esas partes no son "compartimientos estancos". También el rechazo de la "moralina", el rechazo de la hipocresía, requieren reflexión moral. Hay un "arte de vivir", que se alimenta de reflexiones morales y que no es desfiguración del *ethos*. En otras épocas, como se vio en el ejemplo de Epicteto, había alcanzado incluso categoría de pensar filosófico. En nuestro tiempo, la reflexión moral, adecuadamente "ilustrada" por la ética normativa y por la información científica sobre determinadas estructuras situacionales, forma parte de la llamada "ética aplicada", a la que nos referiremos después.

III. 5. *La ética normativa*

En este nivel de reflexión la atención está dirigida, deliberada y conscientemente, a la cuestión de la validez de los principios morales. Aquí está presente la razón, y es ella la que *tematiza* el *ethos*, en todos los sentidos que hemos atribuido a la palabra "tematización". La ética normativa es la búsqueda de los fundamentos de las normas y de las valoraciones. Dicha búsqueda va asociada indisolublemente a la *crítica*, es decir, al permanente cuestionamiento de cada fundamentación. Fundamentación y crítica son tareas opuestas (ya que aquélla apunta a sostener, consolidar, y ésta, por el contrario, a conmover, a demoler), pero, a la vez, complementarias (porque la consolidación será tanto más firme cuanto más embates pueda resistir).

Tanto la fundamentación como la crítica son tareas filosóficas. El desarrollo de tales tareas, y del correspondiente nivel de reflexión, es índice de que la reflexión moral, la *mera* reflexión moral, por sí sola, resulta insuficiente. Esto es lo que Kant ha visto muy bien, y que testimonia en el siguiente fragmento:

> ¡Qué magnífica es la inocencia! Pero ¡qué desgracia que no se pueda conservar bien y se deje fácilmente seducir! Por eso la sabiduría misma —que consiste más en el hacer y el omitir que en

el saber— necesita de la ciencia, no para aprender de ella, sino para procurar a su precepto acceso y duración.[4]

Esa "ciencia" que menciona Kant es, precisamente, la ética normativa. Hay sin duda un "saber" moral prefilosófico; ese saber se vincula a la "facultad práctica de juzgar", y permite decir qué es bueno y qué es malo, y qué se debe hacer y qué no se debe hacer. Es un saber natural del hombre, un saber espontáneo, que está ya en el *ethos* prereflexivo y que se complementa, en todo caso, con la "reflexión moral". Es, pues, un saber que no necesita de la filosofía, ni de todo el esfuerzo y la erudición que ésta implica. Es decir, no *necesitaría* de ella si no fuera por su "debilidad"; si no fuera porque resulta fácilmente "seducible" por la "inclinación", como dice Kant (o por las "racionalizaciones", como diría hoy un psicoanalista). Aquel saber "natural", "espontáneo", "prístino", o como se lo quiera llamar, presente en todos los hombres, es siempre lo básico, es absolutamente necesario, pero resulta difuso, y sucumbe con frecuencia a lo que Kant llama una *"dialéctica natural"*, por la cual se tiende a cuestionar el carácter riguroso del deber y a acomodarlo a nuestros deseos o intereses. En otros términos: la ética normativa (filosófica) se hace necesaria porque el hombre, junto a su saber moral, tiene también la tendencia a engañarse a sí mismo. La reflexión ético-normativa, sistemática, operando con argumentos racionales, impide, o al menos dificulta, obstaculiza ese engaño. Además, como ya vimos, la ética es precisamente un esfuerzo "reconstructivo" de ese saber. Es el procedimiento que permite hacerlo explícito, claro, libre de ambigüedades que pueden desfigurarlo.

El pensamiento positivista, en sus diversas variantes, ha cuestionado siempre el derecho de la ética normativa a erigirse en saber riguroso. El gran *prejuicio positivista* consiste en suponer que sólo las "ciencias positivas" revisten ese carácter, y que todo lo "normativo" es una cuestión subjetiva, algo así como una "cuestión de gustos" (y *de gustibus non est disputandum*). Ahí, en ese prejuicio, reside la razón de por qué la filosofía analítica —que mantiene siempre algún lastre de positivismo— suele ignorar la diferencia entre la mera "reflexión moral" y la "ética normativa". Pese a la conciencia que la filo-

[4] Kant, I., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Akad.-Ausg., IV, p. 405 (trad. castellana de García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 3a. ed., 1967, p. 45).

sofía analítica tiene de la importancia de distinguir los niveles reflexivos, incurre con frecuencia en la misma falacia. Pero la ética normativa no es cuestión de gustos. Ella es también "ciencia", en el sentido amplio de ese vocablo; es decir, ella puede conducir, si opera sistemáticamente y con metodología adecuada, a conocimiento auténtico.

Lo que el positivismo niega es la "posibilidad" de la ética normativa, o, más exactamente, su "legitimidad". Para tal negación suele apoyarse (y en esto el positivismo viene a coincidir con el relativismo) en el hecho de que existe una gran variedad de códigos normativos. De esa variedad se infiere, precipitadamente, que las normas no son fundamentables, y por lo tanto, que es "imposible" una disciplina ocupada precisamente en fundamentar las normas. Se piensa entonces que todo intento de hallar semejantes fundamentos es un intento arbitrario. En la historia de la filosofía se han dado, en efecto, teorías arbitrarias, absolutistas; pero también es arbitario meter todo, sin la menor discriminación crítica, en una misma bolsa. La ética normativa genuina, sin embargo, no elabora teorías dogmáticas o absolutistas, sino que opera con criterios críticos. Dispone, desde luego, de respuestas racionales para explicar el hecho de la pluralidad de códigos normativos (por ejemplo, la distinción entre normas "básicas" y normas "derivadas", o argumentos con los que puede demostrar que la "tolerancia" no es la actitud coherente con el relativismo, sino, precisamente, un criterio normativo *objetivo* y, por ende, *fundamentable*, etc., etc.). Pero no podemos entrar ahora en eso. El mayor prejuicio positivista, además, no reside en negar la fundamentación, sino en la recalcitrante identificación de lo "objetivo" con lo "descriptivo", y la consecuente remisión de lo "normativo" a "cuestión de gustos". Lo que ahí no se advierte —y que ha sido puesto de relieve en los últimos años por la ética del discurso— es que lo "descriptivo" tiene que ser en cada caso demostrado por medio de *argumentos*, y los actos de argumentación ya suponen necesariamente, como condición de posibilidad, afirmaciones normativas, afirmaciones que tienen que ver con ese "saber" originario que es constitutivo del *ethos* y que la ética normativa se ocupa en "reconstruir". No sé si tendrá, en definitiva, algún asidero el viejo tópico de que *de gustibus non est disputandum*; pero puedo afirmar que *de moribus est disputandum*, y esto quiere decir, precisamente, que la ética normativa es "posible".

Más adelante veremos cuáles son los problemas básicos, y

clásicos, de la ética normativa, y cuáles son los tipos de soluciones que se han propuesto para ellos. Por ahora nos detendremos un instante en la confrontación del nivel de reflexión ético-normativa con el de la reflexión moral. Dicha confrontación puede hacerse, sin ulteriores explicaciones, mediante el esquema de página 54.

III. 6. *La metaética*

Podemos ilustrar el sentido de la metaética con un ejemplo muy concreto y muy próximo: casi todo lo que hemos venido haciendo hasta ahora en estas páginas, y particularmente estas referencias a los niveles de reflexión, y las comparaciones entre ellos, se inscribe en el nivel reflexivo de la metaética. No hay que confundir la metaética con la ética analítica, aun cuando la ética analítica haya restringido sus reflexiones casi exclusivamente al nivel metaético. Lo que califica a la ética "analítica" como tal es su metodología (y su orientación consistente quizá en exagerar esa metodología y en atenerse sólo a ella), mientras que el término "metaética" —acuñado, es cierto, en el seno de la filosofía analítica— designa un *nivel de reflexión*, en el que pueden utilizarse también métodos no analíticos, y en el cual trabajó de hecho la filosofía práctica (además de hacerlo en el nivel normativo) desde la antigüedad, aunque no fuera consciente de ello y aunque no existiera esa designación.

Incluso hablar, como lo estamos haciendo ahora, acerca de la metaética, es también una forma de hacer metaética. Esta se expresa en todo "metalenguaje" cuyo referente es algún aspecto lingüístico del *ethos*, y uno se mantiene asimismo en el nivel metaético cuando señala que el *ethos* comprende, junto a su dimensión fáctica (la "facticidad normativa"), una dimensión semiótica o lingüística. Podemos decir que hay en el *ethos*, o sea, en el fenómeno moral, siempre un *factum* y un *dictum*; o, como lo expresa Abraham Edel, hay una moralidad "operante" y una moralidad "verbal".[5]

La metaética implica, por parte de quien la practica, un peculiar esfuerzo de *distanciación* con respecto a la *facticidad normativa* en la que necesariamente está inmerso. Esto signifi-

[5] Cf. Edel, A., *El método en la teoría ética*, Madrid, Tecnos, 1968, p. 208-9.

CONFRONTACIÓN DE REFLEXIÓN MORAL Y ÉTICA NORMATIVA

REFLEXIÓN MORAL	**ÉTICA NORMATIVA**
Presupone principios y procura aplicarlos a las situaciones	A partir de las situaciones, busca los principios
Pregunta *qué* se debe hacer	Pregunta *por qué* se debe hacer lo que recomienda la norma o la reflexión moral
Juzga sobre el carácter (o valor) moral de actos particulares	Indaga el fundamento de los juicios morales
En un "saber" prefilosófico	Es un "saber" filosófico
Reclama respuestas situacionales	Reclama respuestas (universalmente) válidas
En un "saber" imprescindible para el recto obrar	No es imprescindible para el recto obrar
Es espontánea, asistemática	Es reflexión sistemática
Es acrítica	Tiene que ser crítica
Es un saber pristino, apoyado en lo "prereflexivo"	Es "reconstructiva"

COINCIDENCIAS

Son reflexión normativa

Se expresan en lenguaje normativo

Son *endógenas* con respecto al *ethos*

ca un cambio importante en relación con los otros niveles de reflexión que hemos venido considerando. Quizá sea imposible despojarse totalmente de la normatividad (y seguramente es imposible despojarse de los *supuestos* normativos); pero, en la misma medida en que la tematización toma distancia de lo tematizado, está presente en ella la pretensión de neutralidad (normativa y valorativa). El pensar metaético, según Frankena,

> no consiste en investigaciones y teorías empíricas o históricas, ni implica el establecer o defender cualesquier juicios normativos o de valor. No trata de responder a preguntas particulares o generales acerca de qué sea justo, bueno u obligatorio. Sino que trata de contestar a preguntas lógicas, epistemológicas o semánticas por el estilo de las siguientes: ¿Cuál es el sentido o el empleo de las expresiones "(moralmente) justo", o "bueno"? ¿Cómo pueden establecerse o justificarse juicios éticos y de valor? ¿Son éstos siquiera susceptibles de justificación? ¿Cuál es la naturaleza de la moralidad, la distinción entre lo moral y lo amoral y el significado de "libre" o "responsable"?[6]

Frankena es un pensador analítico, y, como tal, cuando distingue los niveles, los reduce a tres (no separa la reflexión moral de la ética normativa). Pero, a diferencia de otros analíticos, no comparte la idea de que sólo la metaética merezca la calificación de "filosófica". Sostiene, por el contrario, que la "Ética" o "Filosofía moral" abarca tanto la metaética como la ética normativa, si bien esta última sólo cuando "se refiera a cuestiones generales acerca de lo que es bueno o justo, y no, en cambio, cuando trata de resolver problemas particulares".[7] Frankena está, pues, muy cerca del reconocimiento de que la ética normativa y la reflexión moral son dos niveles distintos: él llama "ética normativa" a ambos, pero distinguiendo ahí la referencia a cuestiones generales de la referencia a cuestiones particulares.

Richard Brandt admite que la ética normativa no sólo se propone la formulación de principios éticos válidos (ya sean abstractos o concretos), "sino también una defensa o justificación de la aceptación de dichos principios".[8] No comete, pues, ese otro error frecuente que consiste en adjudicar a la metaéti-

[6] Frankena, W. K., *Ética*, México, UTEHA, 1965, pp. 6-7.
[7] *Ibid.*, p. 7.
[8] Brandt, R., *Teoría ética*, Madrid, Alianza, 1982, p. 23.

ca la función de fundamentar las normas morales. Lo que sí corresponde a la metaética es examinar la validez de los argumentos que se utilizan para aquella fundamentación que lleva a cabo la ética normativa. Las tareas propias de la metaética, en definitiva, serían, para Brandt:

1) Establecer el método correcto para fundamentar los enunciados éticos normativos (yo agregaría que también establecer el método correcto para sí misma, según el problema concreto que ella plantee).
2) Establecer el significado de los términos y enunciados éticos (decidir, por ejemplo, si tales enunciados son descripciones de algo, o predicciones, o explicaciones, o mandatos, o recomendaciones, o meras exclamaciones, o si acaso, como sostiene Nowell-Smith, son "multifuncionales", etc.).

Con esas dos tareas está estrechamente relacionada la cuestión de la *validez* de las proposiciones normativas, y es ésta la razón de que la reflexión ético-normativa y la reflexión metaética a menudo se encuentren entre sí. Tales "encuentros" o confluencias, sin embargo, posibilitados —de nuevo— porque no se trata de "compartimientos estancos", no deben hacer olvidar que constituyen dos niveles distintos de reflexión. La metaética, en síntesis, es el esfuerzo racional por aclarar todo lo que "dice" la reflexión moral y todo lo que "dice" la reflexión ético-normativa. Por eso convendrá, ahora, confrontarla esquemáticamente con esos otros dos niveles.

CONFRONTACIÓN DE REFLEXIÓN MORAL
Y METAÉTICA

REFLEXIÓN MORAL	**METAÉTICA**
Es netamente normativa	Tiene pretensión de neutralidad
Es prefilosófica	Es filosófica
Es *endógena* (desde el *ethos*)	Es *exógena* (desde lo extraético)
Examina las propias creencias morales	Examina la semiosis del lenguaje moral

CONFRONTACIÓN DE ÉTICA NORMATIVA
Y METAÉTICA

ÉTICA NORMATIVA	**METAÉTICA**
Es *endógena* y normativa	Es *exógena* y "neutral"
Intenta fundamentar normas y/o valoraciones	Analiza los criterios de fundamentación de normas y/o valoraciones
Usa los términos éticos (es lenguaje-objeto)	*Menciona* los términos éticos (es metalenguaje)
Establece criterios para juzgar la moralidad de los actos	Establece criterios para juzgar la validez de enunciados morales y ético-normativos

COINCIDENCIAS

Son filosóficas

III. 7. *La ética descriptiva*

La "ética descriptiva" (a la que se puede llamar también "metamoral") es el nivel de reflexión "exógena" por excelencia. Esto quiere decir que la *intentio* reflexiva proviene de afuera del *ethos*, a diferencia de lo que ocurre en la reflexión moral y la

ético-normativa, donde la *intentio* proviene del *ethos* mismo. En la ética descriptiva, dijimos, la reflexividad, en sentido estricto, se desvanece. Sólo se mantiene en el sentido de que el observador es un ser humano y, por tanto, está imbuido de *ethos*; pero ese acto de observación no es un acto "ético", no es un elemento de *ethos* como tal; el *ethos* es *objeto*, pero no *sujeto* de la observación; su función es pasiva, no activa.

En la reflexión moral y en la ético-normativa nos comportamos como pertenecientes al *ethos*. Nuestro reflexionar es allí, por así decir, parte del acontecer del *ethos*. Ocurre algo semejante a lo que hacemos al mirarnos en un espejo: la imagen reflejada es la imagen del que está mirando la imagen. En la ética descriptiva, en cambio, *no nos vemos mirar*. Aunque eso que vemos sea algo de lo cual, de alguna manera, participamos, no participamos en ello mediante ese acto de observación. Es más bien como si contempláramos una fotografía o viéramos una película de cine. En este nivel nos colocamos fuera del edificio del *ethos*, aun cuando efectuemos un sondeo de su interior. Simplemente observamos, y describimos lo que vemos. A esto podemos llamarlo, respectivamente *"ethoscopía"* y *"ethografía"*. Es una tarea científica, no filosófica. Requiere metodologías e instrumental científicos, al menos si ha de hacerse sistemáticamente. De manera asistemática podemos movernos en este nivel, por ejemplo, cuando tratamos simplemente de averiguar cómo opina alguien acerca de algún asunto moral, pero sin plantearnos la cuestión de si compartimos o no esa opinión. Estando el *ethos* compuesto (entre otras cosas) de creencias, la ética descriptiva verifica cuáles y cómo son tales creencias, pero no las enjuicia, ni expone creencias del observador.

Las observaciones de la ética descriptiva intentan extraer información de la facticidad normativa. En realidad, éste no es el único "nivel" desde el que se estudia específicamente dicha facticidad en cuanto tal. La "óptica" de observación puede ser psicológica, sociológica o antropológica; pero la facticidad es la misma: es precisamente el fenómeno del *ethos*, en toda su complejidad. Los datos recogidos en cada caso por medio de procedimientos ethoscópicos particulares son elaborados luego por cada ciencia según sus propósitos; pero de hecho pueden también servir a la ética normativa. Lo importante es que se tenga clara conciencia de en qué nivel se está. Con este recaudo, la ética normativa puede utilizar provechosamente la

información de la ética descriptiva. Estamos, entonces, ante algo más que estudios (comparativos o no comparativos) sobre costumbres, códigos normativos, creencias, etc., sino también ante la descripción (ethografía) de la "facticidad normativa", de su estructura, de su funcionamiento, de sus *causas* (u "orígenes") en cuanto fenómeno general, y también de las causas de su individuación o desmembramiento en diversidad de códigos morales. La metodología ethoscópica y ethográfica, lo repito, es científica y no filosófica; pero estamos ante un caso paradigmático del aporte que la ciencia puede hacer a la reflexión filosófica. El cuidado de ésta —insisto— consiste en no confundir los niveles y, fundamentalmente, como ya lo vio Kant, no confundir la causalidad con la racionalidad.

En todo caso, conviene tener siempre en cuenta que toda observación —y, por tanto, también la ethoscopía— se hace forzosamente desde un determinado *punto de vista*. Este puede ser el del observador; pero puede ser asimismo (y especialmente en el caso de las ciencias sociales) el de lo observado. En la antropología cultural, por ejemplo, se pueden estudiar los pensamientos y la conducta de los participantes en una cultura determinada desde la perspectiva de tales participantes o desde la de los observadores. Para la primera de estas estrategias se utiliza el término técnico "*emic*"; para la segunda, "*etic*".[9] Las descripciones de tipo "*emic*" se adecuan a la visión del mundo imperante en la cultura estudiada, mientras que en las de tipo "*etic*" se emplean las categorías del lenguaje de la ciencia antropológica.

La reflexión del nivel ético-descriptivo es habitual dentro de la antropología, la sociología y la psicología, pero en ocasiones se ha pretendido convertirla en una ciencia especial, la "ciencia de las costumbres". Lucien Lévy-Bruhl incluso intentó, a comienzos del siglo XX, reemplazar con una ciencia semejante a todo otro tipo de ética.[10] A partir de una ciencia puramente descriptiva de la moral entendida como fenómeno social —una especie de "física moral"—, quería Lévy-Bruhl, paradójicamente, *mejorar* la sociedad, aplicando a la praxis social los conocimien-

[9] Cf. Harris, M., *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza, 6a. ed., 1986, p. 129. (Desde luego el término "etic" nada tiene que ver con "*ethos*".)

[10] Cf. Lévy-Bruhl, L., *La morale et la science des moeurs*, 3e. éd., París, Alcan, 1937. Ver también Frondizi, R., *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, México, FCE, 1977, p. 111 ss.

tos científicos adquiridos. Entendía tal aplicación como un "arte social racional". Aquí nos encontramos, ahora, con un caso paradigmático contrario al que habíamos señalado. Aquí se incurre precisamente en una confusión de niveles y en una confusión de causalidad con racionalidad. No sólo se pasa por alto la "inderivabilidad" de que había hablado Hume, sino que se pierde la perspectiva de la reflexión endógena. Se confunde la vigencia con la validez. Es interesante como ejemplo de lo que es necesario evitar. La conversión de la ética filosófica en científica es un extremo tan arbitrario como el de la ética filosófica apartada totalmente de la información científica, por el prejuicio de que dicha información pudiera contaminarla o degradarla.

También el nivel de reflexión de la "ética descriptiva" puede ser confrontado con los otros:

CONFRONTACIÓN DE REFLEXIÓN MORAL
Y ÉTICA DESCRIPTIVA

REFLEXIÓN MORAL	**ÉTICA DESCRIPTIVA**
Es netamente endógena (se hace *desde* la facticidad normativa)	Es netamente exógena (examina la facticidad normativa desde *afuera*)
Se basa en la *creencia* moral	Describe la creencia moral sin participar en ella
Trata de dirigir la acción	Observa cómo se dirige la acción
Pregunta qué se debe hacer	Pregunta qué se cree que se debe hacer
La practica toda persona	La practica el investigador en ciencias sociales
Máxima normatividad	Máxima neutralidad

COINCIDENCIAS

No son filosóficas; pero pueden servir a la ética filosófica

CONFRONTACIÓN DE ÉTICA NORMATIVA Y ÉTICA DESCRIPTIVA

ÉTICA NORMATIVA	**ÉTICA DESCRIPTIVA**
Se interesa por la *validez* de normas y valoraciones	Se interesa por la *vigencia* de normas y valoraciones
Critica la moral positiva	Analiza la moral positiva como objeto de estudio
Es filosófica	Es científica
Se expresa en "proposiciones morales internas"[11]	Se expresa en "proposiciones morales externas"[11]

COINCIDENCIAS

Tematizan la "facticidad normativa'

CONFRONTACIÓN DE METAÉTICA Y ÉTICA DESCRIPTIVA

METAÉTICA	**ÉTICA DESCRIPTIVA**
Se interesa por la semiosis del *ethos* (el *dictum* normativo)	Se interesa por la *facticidad* normativa
Es filosófica	Es científica
Se expresa en un "metalenguaje"	Se expresa en un "lenguaje-objeto"

COINCIDENCIAS

Tienen pretensión de "neutralidad"
Son exógenas

[11] Cf. Hedenius, I., "On Relativism in Ethics", en *Theoria*, vol. XLVII (1981), Parte 3 (Cit. por Garzón Valdés, E., "Acerca de la tesis de la separación entre ética y política", en *Escritos de Filosofía*, Nº 17-18, Buenos Aires, 1986, p. 41).

III.8. *Sentido de la "ética aplicada"*

En toda esta exposición y confrontación de niveles reflexivos del *ethos* no nos hemos referido todavía a un concepto de tanta importancia en nuestro tiempo como lo es el de "ética aplicada". Conviene, pues, que ahora nos detengamos al menos un instante en él.

El problema de la "aplicación" y de la "aplicabilidad" de las normas a las situaciones concretas es un viejo problema de la ética normativa, y volveremos a mencionarlo en el capítulo V, cuando hagamos un rápido recuento de los problemas éticos principales. Pero desde ahora debemos tener en cuenta que la aplicación, como tal, es algo que sucede de hecho continuamente en el *ethos*, independientemente de su tematización expresa. La aplicación es parte esencial de la facticidad normativa (sin aplicación, no habría tal facticidad). La "reflexión moral" es ya una reflexión "aplicadora" de normas. El *"problema"* de la "ética aplicada", en realidad, sólo se le plantea a la ética normativa. Cuando hablamos de "ética aplicada", en sentido amplio y general, no nos referimos a la aplicación *de hecho*, sino a la *legitimación* de la aplicación. La ética normativa no se ocupa en aplicar las normas, sino de determinar cómo y cuándo esa aplicación es "válida". Recordemos que la ética normativa no nos dice "*qué*" debemos hacer, sino "*por qué*" debemos hacerlo.

¿Qué quiere decir, entonces, "ética aplicada"? Creo que no puede entenderse de otro modo que como la tarea que realiza la reflexión moral *cuando ha sido adecuadamente ilustrada por la ética normativa*. En la "ética aplicada" nos encontramos con la confluencia de ambos niveles de reflexión: por ser "ética", participa de la ética normativa; por ser "aplicada", participa de la reflexión moral.

También podemos pensar que la aplicación tiene aquí dos pasos. "Aplicar", del latín *applico* (arrimar una cosa a otra, apoyar algo en algún lugar: por ejemplo, apoyar una escalera en una muralla), es un verbo que alude a un *contacto*. En este caso, quizá, es lícito interpretar que se refiere, en primer lugar, al contacto (posibilitado, una vez más, porque no se trata de "compartimientos estancos") entre el nivel ético-normativo y el nivel moral. Ese sería el primer paso de la "aplicación": la sugerencia que la ética normativa puede hacer a la reflexión moral. Allí hay un "apoyo"; pero es un apoyo que aquélla ofrece

a ésta: es la reflexión moral la que se *apoya* en la ética. El segundo paso tiene que darlo la reflexión moral: es la aplicación de la norma a la situación concreta. La ética sólo opera, por así decir, *indirectamente*, a través de la reflexión moral. La "ética aplicada" podrá entenderse entonces como una forma de *mediación* entre la razón y la acción (lo cual tiene que ver, a su vez, con la antigua cuestión de la *phrónesis*, en la que no vamos a entrar aquí).

Es muy importante entender esta relación necesariamente indirecta o mediata que tiene la ética normativa con las situaciones concretas. Por ser filosófica, la ética, como dice Nicolai Hartmann, "no enseña juicios hechos, sino que enseña a juzgar".[12]

Por eso hablaba el mismo Hartmann de una "normatividad indirecta" de la ética.[13] La ética no elabora códigos de normas, ni indica cuál norma hay que aplicar en tal situación. Ahora podemos dar una respuesta a una pregunta que habíamos planteado al comienzo: ¿es la ética mera filosofía *de* (o sobre) la *praxis*, o es "práctica" ella misma? O también: ¿cuál es el grado de normatividad de la "ética normativa"? Parece claro, en principio (habría que discutir ciertos aspectos), que la "ética descriptiva" no es normativa; pero ¿es *realmente* normativa la "ética normativa"? La respuesta correcta es: la ética normativa es *indirectamente* normativa. Sólo la moral lo es *directamente*. La "ética aplicada", en la medida en que representa, como dije, una tarea de la "reflexión moral", puede considerarse como dotada de normatividad *directa*. Su carácter "práctico" reside en su esfuerzo tendiente a proporcionar indicaciones para la acción en situaciones concretas. Pero la ética normativa es "práctica" no porque indique lo que hay que hacer *hic et nunc*, sino porque hace "madurar" la capacidad práctica del hombre, ayudándole a cobrar conciencia de su responsabilidad:

> Su meta no es la tutela ni la fijación del hombre en un esquema, sino la elevación del hombre a la condición de un ser emancipado de toda tutela y plenamente responsable. El hombre se vuelve verdaderamente hombre cuando alcanza esta emancipación; pero únicamente la reflexión ética puede emanciparlo.[14]

[12] Hartmann, N., *Ethik*, Berlín, W. de Gruyter, 4e. Aufl., 1962, p. 3.
[13] Cf. *ibid.*, p. 29 ss.
[14] *Ibid.*, p. 4.

Hoy podemos expresar esto mismo de una manera más sobria recordando el ya mencionado carácter "reconstructivo" de la ética: ella es "práctica" porque (y en la medida en que) "reconstruye" el saber práctico originario, lo explicita, lo hace más claro y evita así que se lo confunda o desfigure.

Hartmann se apoya, para elucidar su propia teoría de la "normatividad indirecta", en el concepto socrático de *"mayéutica"*, tal como éste aparece en el "interrogatorio del esclavo" expuesto por Platón en el *Menón*: lo "enseñable" y lo que es "innato en la naturaleza humana" no se excluyen entre sí: aprender una ley matemática equivale a volver consciente un saber que se poseía sin advertirlo. La *"anámnesis"* platónica es, según Hartmann, el primer atisbo filosófico de lo *a priori*, que, en lo que atañe a la ética, indica que la "virtud" es enseñable en el mismo sentido que la geometría. El conocimiento ético es también *a priori*: no crea ni inventa un deber-ser, si no que conduce a la conciencia moral a los principios que ésta ya posee, aunque de manera difusa. Ayuda a que dicha conciencia "dé a luz" su propio saber moral. En tal sentido, la ética resulta una "mayéutica de la conciencia moral".[15]

También Hospers reconoce que "las proposiciones éticas son prácticas de un modo indirecto, precisamente porque son proposiciones sobre la actuación práctica".[16] Y D. D. Raphael, otro filosófo analítico, corrobora que "indirectamente la filosofía moral sí tiene un efecto práctico",[17] si bien advierte que con esto no hay que alentar la falsa esperanza de que la ética muestre qué se debe creer o qué se debe hacer. La ética no nos puede dar una decisión si nos encontramos ante un dilema sobre cuál es la acción más justa entre varias posibles:

> Lo que puede hacer es suprimir algunas confusiones, disipar ciertas oscuridades, de modo que las opciones surjan con mayor claridad. Pero, entonces, la elección verdadera entre ellas será algo que debamos hacer por nosotros mismos.[18]

Esa normatividad indirecta de la ética normativa es incluso un carácter distintivo del nivel de reflexión que ella representa: es lo que la distingue, por un lado, de la reflexión moral, que es

[15] *Ibid.*, p. 29.
[16] Hospers, op. cit., p. 23.
[17] Raphael, D. D., *Filosofía moral*, México, FCE, 1986, p. 29.
[18] *Ibid.*, p. 30.

directamente normativa, y, por otro, de la metaética y la ética descriptiva que, al menos en su pretensión, no son normativas (ni directa ni indirectamente). No hay que confundir, sin embargo, la normatividad indirecta de la ética normativa con el carácter de "prescriptividad indirecta" que asigna Habermas a la ética discursiva.[19] Habermas se refiere a que dicha ética puede orientar la conducta "sólo por el camino indirecto de una teoría crítica de la sociedad". Adela Cortina comenta, al respecto, que "cualquier fundamentación filosófica de lo moral termina prescribiendo *mediatamente* la acción",[20] pero no en el sentido de que lo haga *por medio* de otro tipo de teoría, sino porque la ética normativa no elabora normas materiales: se limita a indicar condiciones para la legitimación de tales normas.

Más claramente que en Habermas, la normatividad indirecta de la ética se ve en la versión apeliana de la ética discursiva. Apel ha explicado repetidas veces que las normas concretas, referidas a situaciones, no se infieren directamente de la norma básica, ni se fundamentan directamente en ésta, sino que sólo lo hacen *a través* de la "mediación" *(Vermittlung)* que proporcionan los "discursos prácticos". La ética discursiva de Apel es expresamente una "ética de dos niveles".[21] Ella, en su cáracter de ética normativa, proporciona una fundamentación, consistente en la explicitación de la "norma básica", o "metanorma", la cual exige —nada más y nada menos— que los conflictos y las diferencias de opiniones, en asuntos prácticos, se resuelvan por medio de "argumentos", es decir, "discursivamente". Lo exigido es, en otros términos, la búsqueda de formación de "consenso" (no sólo del consenso de los "participantes" en el discurso, sino de todos los *afectados* por la cuestión discutida). Esa exigencia está necesariamente presupuesta "ya siempre" en todo acto de argumentación, cualquiera sea el tema sobre el

[19] Habermas, J., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, p. 124, nota 79.

[20] Cortina, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985, p. 146.

[21] Cf., por ejemplo, Apel, K. O., "Ist die philosophische Letztbegründung moralicher Normen auf die reale Praxis anwendbar?", en Apel, K. O., Böhler, D. y Kadelbach, G. (Hrsg.), *Kunkkolleg Praktische Philosophie / Ethik*, Dialoge, Frankfurt, Fischer, 1984, tomo II, pp. 123 ss. También Apel, K. O., y otros (Hrsg.) *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik*, Studientexte, tomo II, Weinheim und Basel, Beltz, 1984, pp. 206 ss., y Apel, K. O., *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986, pp. 89-90.

cual se argumenta. Esa "norma básica" no prescribe ninguna acción determinada: sólo indica cómo se legitiman las normas situacionales (que sí prescriben acciones). Es decir, en los "discursos prácticos" se considera si una norma determinada, concreta, situacional, es capaz de alcanzar el consenso de todos los afectados por la acción que ella prescribe. La ética de Apel es de "dos niveles" porque comprende, por un lado, el "nivel" de las condiciones normativas de la fundamentación de normas, y, por otro, el "nivel" de las normas mismas, a las que se trata de fundamentar.

Este rodeo nos permite ahora acercarnos a lo que constituye el problema de la actualmente llamada "ética aplicada". El viejo y tradicional problema de la "aplicabilidad" de las normas o de los principios morales aludía a la dificultad de adaptar normas de contenido general a situaciones particulares, siempre únicas e irrepetibles. Tal problema, como veremos, subsiste y también debe ser considerado. Pero la problemática de la "aplicación" es más amplia: abarca también la cuestión de cómo aplicar una ética convenientemente "fundamentada" (como la de Apel) a la concreta realidad histórica actual, es decir, a un contexto en el que no se puede contar con que los demás respeten la "norma básica". No es posible algo así como un *"nuevo comienzo moralmente racional"* en el sentido de que en adelante todos los conflictos de intereses se regulen efectivamente por medio de "discursos prácticos". La "norma básica", por sí sola, resulta —como ocurría con el imperativo categórico de Kant— *insuficiente* frente a la realidad histórica. Las condiciones de aplicación ("indirecta") no están dadas, por ejemplo, en los acuerdos entre "sistemas de autoafirmación" como los Estados políticos. Apel ve muy bien este problema, y por eso le dedica lo que llama "parte B" de la ética. Procura ahí adaptar la lógica del desarrollo ontogenético de la conciencia moral (fundada por Piaget y Kohlberg) a la "cuasi filogenética dimensión de la evolución cultural humana": se plantea la exigencia de una transición de la "moral convencional" (en la que bastaba la "prudencia") a la "posconvencional". En esta última —que tiene ya su paradigma en el principio kantiano de universalizabilidad— hay que combinar la legitimación de las normas (sobre la base de un patrón abstracto, como la "norma básica") con un examen crítico de las condiciones sociales de aplicación. Las normas situacionales pueden ser eventualmente cambiadas, sin que esto invalide el respectivo principio de legitimación. La ética discur-

siva tiene que devenir entonces una *macroética* universalista de la responsabilidad.

En otros términos, la "aplicación" presupone "fundamentación". Pero ésta, a su vez, comprende por lo menos dos aspectos:

1. Establecimiento de un principio formal procedimental para la legitimación (con validez universal) de cualquier norma	Parte A de la ética
2. Fundamentación de: – las condiciones normativas de la coexistencia entre personas individuales y entre grupos socioculturales – las normas de las actividades colectivas vinculadas a la política, la ciencia y la técnica	Parte B de la ética

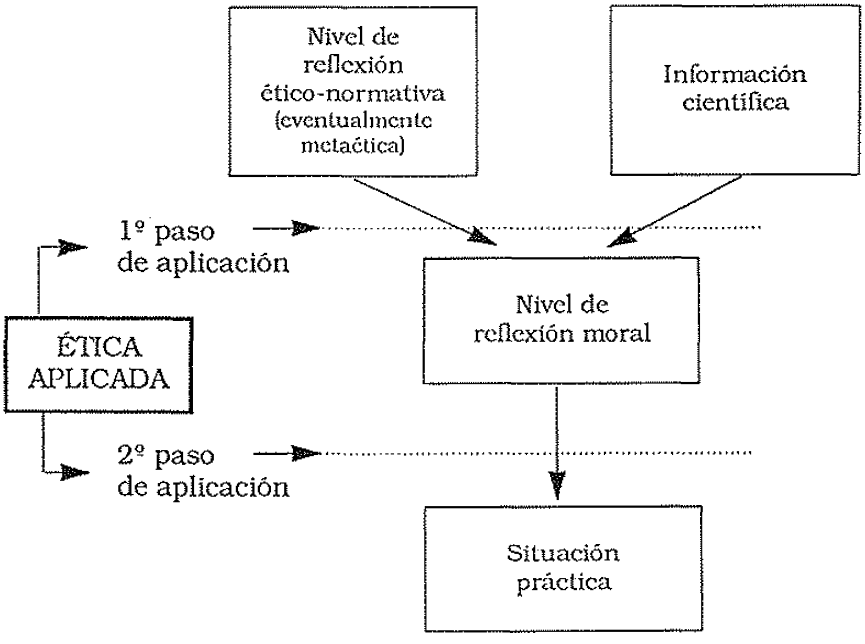
En la parte A, según Apel, se opera por medio de "reflexión pragmático-trascendental", *reconstruyendo* los presupuestos normativos de toda argumentación. En la parte B se da por supuesta aquella reconstrucción; pero, además, es necesario producir las condiciones sociales de los "discursos prácticos", o sea, colaborar responsablemente en la realización, "a largo plazo", de una "comunidad ideal de comunicación".

El planteamiento apeliano no es, desde luego, el único posible; pero ofrece al menos un criterio para la consideración del difícil y urgente tema de la "ética aplicada". Al margen de ese planteamiento específico, lo cierto es que la urgencia del tema se deriva ante todo de la situación actual del mundo, caracterizada, por un lado, por una crisis generalizada y sin precedentes, y que afecta en particular a lo social, lo económico y lo político, y, por otro lado, por los extraordinarios avances tecnológicos alcanzados, en la medida en que éstos comprometen decisivamente el futuro de la humanidad. Las posibilidades abiertas especialmente por la informática y la ingeniería genética son en buena parte incalculables; pero ya el área de lo "calculable" tiene demasiada incidencia sobre la totalidad del género humano para que quede librada al criterio de los expertos o a intereses económicos. Aquí se plantea la interrelación

entre los modos "aléticos" y los modos "deónticos": ¿Hasta qué punto lo "posible" es "permisible"? La acción humana vinculada con la tecnología tiene así una resonancia cada vez mayor en el seno del *ethos*. Lo insólito o inédito de la situación hace que no sólo no existan normas "consuetudinarias", sino tampoco paradigmas normativos en los cuales orientarse. La "ética aplicada" tiene en todo esto una inmensa y ardua tarea por delante. No puede trabajar ahora meramente con los recursos de la reflexión ético-normativa; pero tampoco puede hacerlo, claro está, meramente con los de la ciencia. Los problemas de "bioética", por ejemplo, y particularmente aquellos problemas de bioética vinculados a los desarrollos de la tecnología proveniente de la bioquímica, requieren inevitablemente el diálogo interdisciplinario. El carácter dialógico de la razón reclama una perentoria toma de conciencia. Esto se hace evidente sobre todo en los puntos de intersección de la tecnología con la crisis generalizada: por ejemplo, en los problemas ecológicos y en las campañas y controversias que ellos suscitan. La ética normativa tiene sin duda algo que decir en todo eso, a condición, por cierto, de que no pretenda sobrepasar sus propios límites y de que tenga presente el carácter *indirecto* de su normatividad. Podría decirse que precisamente la conciencia de ese carácter indirecto constituye una condición para el cumplimiento de la normatividad *directa* en la "ética aplicada".

La relación de la ética aplicada con la normatividad puede representarse, a mi juicio, en el esquema siguiente, en el que la reflexión propia de la ética normativa y los aportes provenientes de la información científica (por lo general, de disciplinas diversas) convergen en la configuración de un tipo específico de "reflexión moral". Esa convergencia representa un *primer paso* —necesario pero insuficiente— de la "ética aplicada". La relación directa con la praxis se hace, en un *segundo paso*, desde la "reflexión moral" convenientemente *ilustrada* por la ética normativa y la ciencia. Actualmente no hay un consenso claro acerca de lo que, en definitiva, hay que entender por "ética aplicada". Pero, si se acepta el esquema que propongo, podrá decirse que ella es "indirectamente" normativa en su primer paso, y "directamente" normativa en el segundo.

Para aclararlo mejor: supongamos que en la situación S alguien duda ante la alternativa de acciones posibles A y A_1. Para la toma de decisión se requiere reflexión moral. Pero esta reflexión puede a su vez dejarse librada al mero "sentido co-



mún", o a la "prudencia", o a las intuiciones, o a los prejuicios del agente, o bien puede hacerse en el marco de la "ética aplicada". En este último caso, será necesario un rodeo por el nivel de la ética normativa, es decir, por un tipo de reflexión que puede aclarar qué principios están en juego en A y/o en A_1, y será necesario asimismo recabar los datos más precisos posibles acerca de S. El saber ético-normativo tiene que confluir con el saber científico, pero tal confluencia no determina directamente la opción por A o por A_1, sino que proporciona elementos a la reflexión moral. La confluencia ético-científica se "aplica" a la reflexión moral, y ésta, a su vez, se "aplica" a S. La reflexión moral cumple así, en la ética aplicada, una función *mediadora* entre la ética normativa y la situación concreta.

La función asignada a la ciencia, sin embargo, no debería llevar al malentendido de que ella, en cuanto tal, queda libre de connotaciones morales. El problema de la neutralidad valorativa de la ciencia ha sido uno de los más debatidos a lo largo del siglo XX, y resultaría paradójico que precisamente la ética aplicada viniera a reforzar esa pretensión de neutralidad. El hecho de que la ciencia coadyuve, mediante su información, en el "primer paso" del procedimiento de aplicación, no significa que no pueda ser precisamente ella misma también objeto de la refle-

xión moral. Todo saber científico está ligado a compromisos sociales y tiene repercusiones prácticas que lo insertan entre los elementos del *ethos*. El científico, *qua* científico, asume —lo quiera o no— una enorme responsabilidad, y la mayoría de sus actos requieren una previa reflexión moral. La ética aplicada, en tal sentido, puede contribuir a que dicha reflexión disponga de mayor número de recursos y se efectúe con mayor sistematicidad y precisión. Las relaciones entre la ética y la ciencia constituyen uno de los principales problemas de la ética aplicada. Ahí la ciencia aparece, podría decirse, por lo menos en tres *roles* diversos: 1) como proporcionadora de información para la reflexión moral (primer paso de aplicación), 2) como campo en el que hay que tomar decisiones de significación moral (segundo paso de aplicación), y 3) como objeto del enjuiciamiento moral, en el caso de conductas científicas moralmente "aprobables" o "impugnables".

IV. MÉTODOS DE LA ÉTICA

IV.1. *Sobre la metodología filosófica en general*

Cada vez que tematizamos algo (es decir, cada vez que problematizamos, o teorizamos, o investigamos, etc.), lo hacemos —si no nos dispersamos desordenadamente— con algún método, seamos o no conscientes de ello. El *método* es la actitud formal adoptada en la tematización.

Ahora bien, esto de tematizar el método (tarea de una parte de la lógica) parece tropezar con algo así como un círculo metodológico. Pero lo que ocurre es que tal tematización tiene que ser entendida como una tarea de tipo "reconstructivo". En ella procuramos hacer explícito y consciente lo que efectuamos a menudo de manera implícita o incluso inconsciente.

En el capítulo I vimos que las "ordenaciones" o "sistematizaciones" son también formas de la "tematización". Hay que agregar ahora que sólo el saber ordenado o sistemático puede pretender para sí la condición de saber "científico" (o "filosófico"), y un saber semejante es el que se alcanza mediante la utilización de un método. Por su etimología griega, la palabra "método" alude a algo que se hace a través de un "camino" (*odós*). En su famoso *Discurso del método* definía Descartes el método como "un sistema ordenado de medios para proceder en el conocimiento científico, aumentando gradualmente los conocimientos hasta llegar al más alto grado posible". En aquella obra declaraba que no pretendía proponer *el* método ideal, sino simplemente exponer el que él mismo había usado en sus investigaciones. Durante todo el siglo XVII se cobró conciencia de la importancia que reviste para la ciencia, no sólo el proceder metódicamente, sino también el reflexionar acerca del método que se emplea. Los lógicos de Port Royal sostenían que tales reflexiones permiten saber, en cada caso, si se ha razonado bien, y averiguar, ante un error, cuál es la causa del mismo; de esa manera —añadían— puede cada uno formarse reglas para proceder de manera que se eviten las causas de error.

No hay, pues, un método único e infalible, sino que cada científico, cada investigador, cada pensador va encontrando o inventando ciertos recursos metodológicos que favorecen su tarea. Sin embargo, esto no debe tampoco malinterpretarse en el sentido de una total anarquía metodológica. Hay lineamientos generales que van incorporándose a los procedimientos pro-

pios de una disciplina porque a través del tiempo se revelan como particularmente eficaces.

El método, dijimos, es una actitud formal. Ahora bien, evidentemente, hay *tipos* de actitudes y, en consecuencia, hay también tipos de *métodos*. Las preferencias por determinadas actitudes metodológicas suelen asociarse, a su vez, a las actitudes filosóficas generales, o ideológicas, etc., es decir, a las "concepciones del mundo" o "*Weltanschauungen*". Aquello de que "todo es según el cristal con que se mira" podría quizá reinterpretarse, en tal sentido, diciendo que —al menos en alguna medida— todo es según el método con que se lo investigue. Pero tal afirmación sería una forma de relativismo, que, como todo relativismo, se vería en dificultades si tuviera que explicarse a sí misma. En cambio, sí se puede sostener que hay casi siempre relaciones entre el contenido de una teoría y el método utilizado para llegar a ella: lo que se piensa no puede dejar de vincularse a la forma en que se lo piensa.

Ha habido y hay filósofos que niegan expresamente el método. Algunos lo hacen mesuradamente, como Karl Jaspers; otros, de modo provocativo, como Paul Feyerabend.[1] Pero no puede decirse que ellos operen *sin* método. Incluso la oposición al empleo del método, si pretende tener sentido, tiene que hacerse metódicamente. El *"anything goes"* ("todo vale") de Feyerabend se destruye a sí mismo. El sabe que no puede contestar a esa objeción, y por eso llega a declarar que es meramente una broma.[2]

Pero cuando uno habla seriamente, la cuestión no es la de si se necesita o no el método, sino —dada la pluralidad real de actitudes y la consecuente pluralidad de métodos— la de cuáles son los métodos generales que pueden legitimarse. Camus decía que "el sentido de la vida es la pregunta más apremiante", y que, con respecto a tal pregunta, así como con respecto a los "problemas esenciales" (o sea, "los que ponen en peligro la vida", o "decuplican el ansia de vivir"), "no hay probablemente sino dos métodos de pensamiento: el de Pero Grullo y el de Don Quijote".[3] Aludía con ello a dos actitudes generales desde las que efectivamente se pueden afrontar esos problemas: la que se

[1] Cf. Feyerabend, P. K., *Contra el método*, Barcelona, Ariel, 1974, passim.

[2] Cf. *ibid.*, p. 63.

[3] Camus, A., *El mito de Sísifo*, Buenos Aires, Losada, 2a. ed., 1957, p. 14.

atiene sólo a la certeza, y la que admite el "vuelo" de la imaginación; y pensaba que era necesario combinarlos de alguna manera: "El equilibrio de evidencia y lirismo es lo único que puede permitirnos asentir al mismo tiempo a la emoción y a la claridad".[4]

Hay no sólo diversos métodos, sino también diversos criterios para clasificarlos. No entraremos en ese problema. Tampoco vamos a rastrear las ya denunciadas relaciones de los métodos con maneras de ver la realidad, etc., ni nos ocuparemos (salvo al pasar, y si viene al caso) de la historia de cada método. Partiremos del supuesto de que los métodos generales de la filosofía son aplicables también a la ética filosófica, y marcaremos sus características centrales. Nos referiremos, en suma, de manera concisa, a cinco métodos que son sin duda de especial relevancia en la filosofía contemporánea: el fenomenológico, el analítico, el dialéctico, el hermenéutico y el trascendental. La lista no es, desde luego, exhaustiva. Y lo que se diga aquí de cada uno de ellos tiene aún muchas menos pretensiones de exhaustividad.

IV.2. *El método fenomenológico*

No sería exagerado afirmar que el método fenomenológico ha sido uno de los rasgos más característicos en el pensamiento filosófico del siglo XX. No sólo por la amplitud de la "escuela" fenomenológica, que abarca fenomenológos ortodoxos y no ortodoxos, y los cambios producidos en muchos de ellos (incluyendo al propio Husserl), sino también porque algunos de sus rasgos se han impuesto definitivamente en toda la filosofía, al punto de que ni siquiera los pensadores enrolados en corrientes muy discrepantes con aquella escuela pueden ya prescindir de ellos.

Se trata fundamentalmente de un método de "evidenciación": una descripción pura del dominio neutro de la "vivencia" *(Erlebnis)* y de las "esencias" que allí se presentan.[5] La fórmula: "¡a las cosas mismas!" se ha convertido en el *topos* de todos los

[4] Loc. cit.

[5] Cf. Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 2a. ed. en español, México, FCE, 1962, p. 166.

comentarios sobre este método. Lo que se busca, cuando se opera fenomenológicamente, es *limpiar* del campo de observación, por medio de formas de "reducción" o *"epojé"*, todo lo accesorio, todo lo no esencial, para quedarse exclusivamente con lo *esencial*. De modo semejante al escultor, que va quitando del bloque de mármol todo *lo que sobra*, hasta quedarse con la escultura, el pensador que emplea el método fenomenológico tiene que substraer, "poner entre paréntesis", todo lo que no es estrictamente concerniente al "fenómeno", hasta quedarse con el *dato puro*. No se trata de "explicar" *(erklären)*, sino, simplemente, de "describir" lo que se "da". Toda explicación tiene que salirse del dato, y esa "salida" es lo que el método fenomenológico no autoriza. Con este método no se "explica", sino que se "intuye" y se describe lo "intuido". Entre las cosas que es necesario "poner entre paréntesis" —o sea, no incluir en la descripción, ni dejar que distorsionen la pura intuición— se hallan los supuestos y prejuicios con que, habitualmente, estamos condicionados en toda mera observación. Y también se hallan, consciente o inconscientemente, las "teorías". Cada vez que observamos algo sin atenernos al método fenomenológico, lo hacemos, sabiéndolo o no, a través de "teorías" previas que nos impiden captar lo observado tal cual se nos "da". Atenerse al método fenomenológico, en cambio, significa adoptar una actitud de puro espectador.

Pero, contra lo que podría suponerse, no es nada fácil ser un "puro espectador", sino que requiere que uno "se abra paso" hasta las cosas y logre "verlas" como realmente son. El método fenomenológico se basa en la estructura *intencional* de la conciencia, que había sido descubierta por Brentano. *"Intentio"* significa "dirigirse a". Todo acto de la conciencia está *dirigido* a algo, y eso tiene que ser descripto fenomenológicamente. No se juzga acerca de si los contenidos de conciencia son "reales" o "imaginarios": el método consiste precisamente —al menos en parte— en esa "abstención del juicio" *(epojé)*. Pero no en el sentido en que se abstenía del juicio el escéptico griego (de quien deriva esa expresión), sino precisamente para describir el dato "puro". El "espectador" fenomenológico se "abstiene" del juicio, no porque crea que ningún juicio puede ser verdadero, sino porque se coloca "antes" de todo juicio, antes de toda "toma de posición".

En ética, el método fenomenológico ha sido aplicado particularmente por la "ética material de los valores", cuyos más

destacados representantes fueron Max Scheler y Nicolai Hartmann. Scheler trabajó —no sólo en su *Ética*,[6] sino en prácticamente todas sus obras— en el tema de la "intencionalidad emocional", es decir, en una concepción de los *valores* según la cual éstos son "captados" o "aprehendidos" en determinados actos emocionales. Los análisis fenomenológicos de la vida emocional llevados a cabo por Scheler son vastísimos, y, aunque los intereses filosóficos actuales corran por otros cauces, hay allí sugerencias muy importantes que aún no han sido aprovechadas y podrían serlo. Hartmann tomó mucho de Scheler, desarrollándolo más sistemáticamente e introduciendo modificaciones significativas. Hartmann no se consideraba un fenomenólogo (aunque de hecho trabajaba con ese método). Proponía un método más complejo, del que la "descripción fenomenológica" constituía sólo un primer paso. A ella seguían la "aporética" (planteamiento de las "aporías" o problemas que según él se "descubren" ya en la descripción fenomenológica) y la "teoría" (que equivale al esfuerzo por resolver las aporías o, al menos, "mitigarlas", reduciendo al mínimo posible su ininteligibilidad).

Se esté o no de acuerdo con esa propuesta de Hartmann, lo significativo de ella es que pone de relieve el hecho de que el método fenomenólogico no tiene por qué excluir, para otros momentos de la tematización, el empleo de otros métodos. Como lo expresa Bochenski:

> La desconexión *(Ausschaltung)* eidética no contiene ningún juicio de valor sobre los otros procedimientos y aspectos desconectados; quien procede fenomenológicamente no renuncia por eso a emplear después también otros procedimientos, ni a observar también los aspectos dejados fuera de consideración. Sólo para la observación fenomenológica, mientras ella dura, es válida la regla de la desconexión.[7]

[6] El título completo de la *Etica* de Scheler es *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (El formalismo en la ética y la ética material de los valores)*. Se publicó por primera vez en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* que dirigía Husserl. (La primera parte en el Nº 1 de ese *Anuario*, 1913, y la segunda en el Nº 2, 1916). Luego apareció como libro en sucesivas ediciones.

[7] Bochenski, I. M., *Die zeitgenössischen Denkmethoden*, Bern, Francke, 4e. Aufl., 1969, p. 24.

IV.3. *El método analítico*

En su famoso *Discurso del método* (Parte II) presentaba Descartes las cuatro reglas siguientes:

1) No admitir como verdadero nada que no se presente con evidencia (es decir, con la suficiente "claridad" y "distinción" como para no dejar lugar a dudas).
2) Dividir cada dificultad en tantas partes como fuera conveniente para resolverla.
3) Proceder con orden, de lo más simple a lo más complejo.
4) Hacer recuentos y revisiones que garanticen no haber omitido nada.

Podría decirse que, *in nuce*, o *mutatis mutandi*, estaba ya prefigurado, en la primera de esas reglas, el método fenomenológico. La deuda de Husserl con Descartes es bien conocida, y en ambos casos advertimos, efectivamente, que la primera exigencia metodológica es la de "evidenciación". Ahora bien, la posibilidad recién mencionada, de complementar la obtención de evidencia con otros recursos procedimentales, se deja ver en el agregado que hace Descartes de otras tres reglas, que podrían interpretarse a su vez como otros tres métodos. La segunda de ellas estaría entonces anunciando (desde luego, también *mutatis mutandis*) lo que hoy se conoce como "método analítico".

El *análisis*, en general, es un trámite rutinario en toda ciencia y en todo tipo de investigación. Cada vez que se trata de conocer un objeto complejo, la descomposición del mismo en sus partes simples es casi una exigencia del sentido común. Descartes no llama "método analítico" a su segunda regla, acaso porque, en su época, era habitual entender por "análisis" y "método analítico" al procedimiento que se usaba sobre todo en las matemáticas para solucionar problemas por medio de ecuaciones.[8] Pero en la aludida regla segunda se refiere de hecho al análisis en el sentido de "descomposición" o "división" del todo

[8] Justamente, pocas líneas antes de enunciar las reglas del método hace Descartes alusión al "análisis de los geómetras" y al "análisis de los antiguos", refiriéndose con ello a un método que consiste en referir una proposición compleja a otra más simple, de la cual aquella pueda ser deducida. Este método suele llamarse también "resolutivo" o "regresivo" (Cf. Descartes, R., *Discours de la méthode*, Deuxième Partie, ed. L. Liard, París, Garnier, 1942, p. 48. En la ed. de Gilson, p. 17).

en las partes que lo componen. Al análisis así entendido se contrapone la "síntesis", o "composición" —o "recomposición"— de lo previamente "descompuesto". Tal contraposición no impide, sin embargo, que los dos procedimientos se complementen entre sí, como lo prueba ya el hecho de que la síntesis es precisamente lo que se exige en la tercera regla del método cartesiano.

Lo que hoy se entiende como "método analítico" viene a ser un refinamiento de lo que Descartes proponía en la segunda regla. La extensión —sobre todo entre los pensadores anglosajones— del interés por el "análisis lógico" y por el "análisis del lenguaje" dio lugar en nuestro siglo a la llamada "filosofía analítica", caracterizable, en líneas generales, por haber exagerado y hasta exclusivizado el uso de ese método. De todos modos, es menester no confundir el método como tal con el tipo de concepción filosófica propio de aquella tendencia, que se vincula al módulo positivista (o "neopositivista"), aunque comprende a su vez diversas corrientes, a menudo muy discrepantes entre sí.

En la ética, como en toda otra disciplina, el método analítico es indispensable, toda vez que no se rehuya el cumplimiento de exigencias lógicas elementales. La tematización, en cuanto "ordenación" o "sistematización", tiene que *descomponer* conceptualmente cada cuestión compleja en sus diversos aspectos. Pero es evidente que el papel principal que desempeña el método analítico en la reflexión sobre el *ethos* se halla en el nivel de la metaética, como análisis del lenguaje moral.

Ricoeur ha sostenido la necesidad, en el marco de una filosofía de la acción, de una investigación previa a la ética como tal, consistente en "una descripción y un análisis de los discursos en los cuales el hombre *dice* su *hacer*, haciendo abstracción de las alabanzas o censuras mediante las cuales califica su hacer en términos de moralidad".[9] Dicha investigación debería hacerse, según él, en tres niveles: "nivel de los *conceptos* puestos en juego en la descripción de la acción; nivel de las *proposiciones* donde la propia acción llega a enunciarse; nivel de los *argumentos* en el que se articula una estrategia de la acción".[10] Para lo que ahora nos interesa, que es una somera comparación entre los métodos de la ética, resulta relevante que Ricoeur entiende que, a los mencionados análisis, habría de seguir una "evaluación crítica", la cual a su vez plantearía, entre otras co-

[9] Ricoeur, P., *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1981, p. 11.
[10] Loc. cit.

sas, una confrontación entre análisis lingüístico y fenomenológico.[11] Tal confrontación no lo es meramente entre una investigación referente a enunciados y otra referente a lo "vivido", sino entre dos "niveles estratégicos": en el nivel de la pura "descripción", el análisis lingüístico le parece a Ricoeur preferible, y cree incluso que sirve "para releer en un sentido más verdaderamente fenomenológico los escritos de Husserl y los fenomenólogos franceses sobre el noema práctico, sobre lo 'decidido como tal', el proyecto, lo voluntario y lo involuntario".[12] En el nivel de "fundamentación", en cambio, "la fenomenología recupera la prioridad, pues establece el plano apofántico sobre el plano noemático; *lo que se dice* se edifica sobre *el sentido de lo vivido*".[13] Hay, en suma, una posible complementariedad entre el método (lingüístico) analítico y el fenomenológico en el ámbito de la filosofía práctica.

En una interesante acotación, hecha a propósito de la comparación entre ambos métodos, señala Ricoeur que ellos coinciden en que tratan, ante todo, de "clarificar" (en un caso "enunciados", en otro, "esencias de lo vivido"). Y como "clarificar es distinguir", ostentan ahí un rasgo común que los contrapone al método dialéctico:

> La fenomenología es completamente un arte de la distinción, por tanto de la diferencia. Es lo que la distingue de cualquier construcción dialéctica, que es un arte de las transiciones, de las composiciones. En este sentido, los filósofos ingleses y los fenomenólogos se oponen igualmente al método dialéctico; es lo que los acerca. He aquí pues un arte de la distinción, una técnica de la clarificación, que sitúa las dos empresas en el mismo plano del discurso.[14]

Convendrá, entonces, que hagamos ahora una breve inspección del método dialéctico; y también, particularmente, de lo que éste significa para la ética.

[11] Cf. *op. cit.*, p. 18 ss. y p. 133 ss.
[12] *Op. cit.*, p. 22.
[13] Loc. cit.
[14] *Op. cit.*, p. 136.

IV.4. *El método dialéctico*

La tercera regla del método de Descartes suele ser llamada "regla de la síntesis" ya que, como vimos, de lo que se trata, en ella, es de la exigencia de "componer" lo complejo, o el todo, reuniendo las partes simples. Pues bien, esos conceptos de "síntesis" y "composición" tienen mucho que ver con el método dialéctico. Sólo que en aquella tercera regla falta la alusión al otro concepto que singulariza este método, a saber, el de "antítesis", es decir, la o-posición o contra-posición que, en todo caso, precede a la com-posición. Justamente por eso, lo dialéctico incluye, además, la idea de desarrollo temporal, de cambio. No sin razón se ha considerado a menudo a Heráclito como fundador de la dialéctica. El pensamiento de Heráclito pone de relieve el constante flujo de todo lo real, y, a la vez, la función que ahí desempeñan los *contrarios*. Y más aún: el hecho de que justamente en éstos se encuentre la "armonía" (la "contrapuesta armonía, como la del arco y la lira", según se ve en el fragmento 51 de la enumeración de Diels). En el fragmento 8 habla de la "bellísima armonía" de los contrarios. La dialéctica nace asociada a la concepción metafísica según la cual todo está en movimiento y cambio, y la contraposición (la discordia, el conflicto, la guerra —*polemós*—, la "tensión" de los contrarios) es lo que explica esa realidad, la *génesis* de ella. El método dialéctico será la acomodación del pensamiento a esa manera en que, según esta concepción, transcurren los hechos reales. Para entender la realidad, en la que todo se contrapone y se compone, hay que contraponer y componer las ideas, los pensamientos.

La paternidad del método, como tal, suele adjudicarse, a su vez, a Platón. El procedimiento "dialéctico" de Platón es "dialógico": el diálogo no sólo permite contraponer ideas y "mediar" entre ellas, sino que, además —y esto es significativo desde la perspectiva ética— posibilita y determina la mediación entre lo fáctico y lo normativo: la adaptación de lo sensible a la exigencia de la "idea", y la concreción de la "idea" que, al regular la acción, cobra efectividad en el mundo sensible. Tanto en el "diálogo" como en la "dialéctica" —términos etimológicamente emparentados— se contraponen dos *logoi*, dos "razones", y a través de esa contraposición se produce, según el pensamiento platónico, una especie de "ascenso" de lo sensible a lo inteligible. El procedimiento dialéctico, tal como lo concibe Platón,

combina, en realidad, el "análisis" y la "síntesis" (es decir, la "división" y la "comparación"), según se ve en el *Fedro* (265 a sigs.). Los hombres que tienen la capacidad de abarcar a la vez el conjunto y los detalles de un objeto —mediante el procedimiento de "descomponer y componer de nuevo" los pensamientos— merecen ser llamados "dialécticos" (*Fedro*, 266 b-c).

No podemos reseñar aquí, siquiera escuetamente, la larga historia del método dialéctico, desarrollada a través de pensadores como Aristóteles, los estoicos, los escépticos, etc., en la Antigüedad, o como San Anselmo, Berengario de Tours, Abelardo y muchos otros en la Edad Media (recuérdese que la "dialéctica" formaba parte, conjuntamente con la gramática y la retórica, del *Trivium* de las "artes liberales"), o desde luego, en casi todos los filósofos modernos. Es cierto que, a partir de Descartes, y sobre todo con Kant, el término "dialéctica" tuvo sentido peyorativo[15] (Kant la llama "lógica de la apariencia", aunque adopta la designación de "Dialéctica Trascendental" para la *crítica* de esa "apariencia", que se produce cuando la razón pretende exceder sus propios límites); pero obviamente, recobra luego su importancia capital en el sistema filosófico de Hegel. En virtud de la identificación metafísica que éste propone entre lo "real" y lo "racional", el *método* dialéctico se convierte en *el* método por excelencia. Es el método que permite, según Hegel, comprender el desarrollo del mundo real: en él se opera por tríadas, de modo tal que, a partir de un estado dado, y a través de la contraposición de éste con su contrario, se llega en cada caso a la "supresión" *(Aufhebung)* de la contradicción planteada, mediante integración de los opuestos en una nueva unidad superior y más "concreta". De manera similar, aunque invirtiendo el signo metafísico-idealista hegeliano, opera la dialéctica en Marx y en el materialismo dialéctico. El método ha sido estudiado, debatido y revisado en toda la llamada "filosofía soviética", así como en los diversos "neomarxismos" y en muchas otras escuelas filosóficas contemporáneas.

Si es cierto que, como se vio, hay una oposición entre el método dialéctico, por un lado, y los otros dos métodos a los que hicimos antes referencia (el fenomenológico y el analítico), también es cierto que a una conciliación, en tal aspecto, sólo puede llegarse *dialécticamente*. El método dialéctico es impor-

[15] Ya Aristóteles (que atribuía la invención de la dialéctica a Zenón de Elea) le había dado a veces el sentido peyorativo de "arte de sutilezas inútiles".

tante en la tematización del *ethos* en razón de la complejidad propia de la facticidad normativa. Al margen de las connotaciones metafísicas e ideológicas que ha presentado la dialéctica a lo largo de su abigarrada historia, la aplicación del método dialéctico en el ámbito de la ética expresa la exigencia racional (constitutiva ya de la razón "analítica") de resolver los conflictos, o, al menos, de regularlos cuando ellos se revelan como insolubles. Desde un punto de vista meramente formal, es erróneo pensar que en una "lógica dialéctica" pierden validez los principios de la lógica clásica (identidad, no contradicción y tercero excluido).[16] La exigencia de evitar la contradicción, o de denunciarla allí donde se la advierte, es una exigencia racional, no dependiente de ningún tipo especial de lógica. Octavio Paz ha escrito que "la dialéctica es una tentativa por salvar los principios lógicos".[17] Lo dice, por cierto, no con la intención de defender la dialéctica (ni los principios lógicos), sino con la de remarcar el hecho de que las "contradicciones reales" sólo pueden ser captadas por imágenes poéticas y no por la razón (ni analítica ni dialéctica). Al margen de la tesis que trata allí de defender, resulta interesante su manera de advertir cómo se engranan los principios lógicos en el método dialéctico:

> La tesis no se da al mismo tiempo que la antítesis; y ambas desaparecen para dar paso a una nueva afirmación que, al englobarlas, las trasmuta. En cada uno de los tres momentos reina el principio de contradicción. Nunca afirmación y negación se dan como realidades simultáneas, pues eso implicaría la supresión de la idea misma de proceso. Al dejar intacto el principio de contradicción, la lógica dialéctica condena la imagen, que se pasa de ese principio.[18]

Quizá —no es cuestión para discutir ahora— haya aspectos de la realidad a los que no se puede tener acceso con recursos meramente lógicos. Pero aun en esos casos no puede quedar todo librado al azar o al capricho subjetivo. Con esta difícil cuestión tiene algo que ver el método al que nos referiremos a continuación.

[16] Cf., al respecto, Lungarzo, C., *Aspectos críticos del método dialéctico*, Buenos Aires, Editora Buenos Aires, 1970, passim. Ver también Nuño, J. A., "De la distinción entre lógica formal y lógica dialéctica", en *Crítica*, México, I, 2 (Mayo 1967), p. 39 ss.

[17] Paz, O., *El arco y la lira*, México, FCE, 1956, p. 100.

[18] Loc. cit.

IV.5. *El método hermenéutico*

La palabra "hermenéutica" proviene del griego *hermenéia* (=interpretación). Ella se entendía, tradicionalmente, desde la perspectiva filológica, como el arte de interpretar textos, y se aplicaba especialmente a la exégesis de los textos bíblicos. El concepto se había introducido en la filosofía con Schleiermacher, y había cobrado especial vigencia a partir de Dilthey y su distinción entre ciencias "comprensivas" y ciencias "explicativas". Con Heidegger se produce una peculiar confluencia entre la fenomenología y la hermenéutica: la "ontología fundamental" desarrollada en *Sein und Zeit* es un análisis fenomenológico del *Dasein*, pero, al mismo tiempo, una "hermenéutica" del *Dasein*. La problemática del "comprender" *(Verstehen)*, que aludía en Dilthey al procedimiento propio de las "ciencias del espíritu", aparece en Heidegger como un "existenciario", es decir, como una estructura fundamental del *Dasein*: no es una mera forma de conocimiento, sino algo previo a todo conocer. En el "comprender" el *Dasein* "es" sus propias posibilidades, y el comprender constituye la "interpretación" *(Auslegung)*: lo "comprendido" es siempre "interpretado" (cf. *Sein und Zeit*, §§31 y 32). A diferencia de Dilthey, que concebía la hermenéutica como un arte de comprender conexiones de sentido, Heidegger propone una "hermenéutica de la facticidad".

Discípulo y, a la vez, "heredero" intelectual de Heidegger, Hans Georg Gadamer es el principal representante de la hermenéutica contemporánea. Concibe el "comprender", siguiendo en esto a su maestro, como la característica manera de ser del hombre, y que concierne, en cuanto tal, a *toda* experiencia humana. En Gadamer, la hermenéutica deja de ser una disciplina auxiliar de la teología, la jurisprudencia o la filología, y pasa a cumplir una función filosófica, que se interesa sobre todo en investigar la *historicidad* del "comprender". Contra la "deshistorización", defiende Gadamer la "verdad del recordar" *(Wahrheit des Erinnerns)*. El "comprender" es concebido ahora como una interpretación esencialmente ligada al intérprete y a la particular situación histórica de éste. La comprensión está condicionada por el "prejuicio" (*Vorurteil*), que constituye a su vez una especie de "pre-comprensión" *(Vorverständnis)*. La aprehensión de la verdad —tema central del libro clave de Gadamer, *Wahr-*

heit und Methode—[19] requiere una "fusión" de los distintos horizontes individuales e históricos. Estos son determinados por la tradición hablada o escrita, y por eso la hermenéutica desemboca, en definitiva, en una filosofía del lenguaje.

Uno de los problemas metodológicos de la hermenéutica es el del así llamado "círculo hermenéutico" (o "círculo del comprender"), consistente en que todo comprender se da siempre en una totalidad de sentido previamente proyectada, y toda "interpretación" (en cuanto "desarrollo" del comprender) se mueve en el terreno de un comprender previo, o sea, lo presupone como condición de su posibilidad (cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, §32). No se trata de un *circulus vitiosus*, sino de una manifestación de la *preestructura (Vorstruktur)* del *Dasein*, y concierne a la estructura del sentido, el cual arraiga a su vez en el comprender.

En el caso de la ética, la hermenéutica cobra especial importancia con respecto a las relaciones entre la "reflexión" filosófica sobre el *ethos* y la experiencia moral concreta.[20] Aquí se presenta de nuevo la "circularidad": la ética tiene que *interpretar* la experiencia moral; pero necesita, a su vez, *ser interpretada*, porque —como vimos— ella misma forma también parte del *ethos*.

El problema propio de una ética hermenéutica es el de la "mediación histórica" de lo normativo/valorativo con la respectiva situación práctica y el saber moral. Para los representantes de la hermenéutica (y en particular para Gadamer), la solución la había dado Aristóteles al mostrar que la aclaración de los fenómenos le permite a la conciencia moral aclararse a sí misma.[21] La cuestión de qué es lo que determina el carácter

[19] Cf. Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2e. Aufl., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1965 (la 1ra. ed. apareció en 1960). Hay trad. castellana: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1984.

[20] Sobre este tema, ver Da Re, A., *L'etica tra felicità e dovere, L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Bologna, Dehoniane, 1986, p. 176 ss. Asimismo, el estudio de Kockelmans, J. J., "Hermeneutik und Ethik", en Kuhlmann, W. y Böhler, D., *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982, p. 649 ss. Ver también *Cuadernos de Ética* (Buenos Aires, Nº 8, diciembre 1989) con varios trabajos dedicados a Gadamer y con la traducción del ensayo de este pensador "Sobre la posibilidad de una ética filosófica", y una entrevista que le realicé personalmente en Heidelberg en 1981, sobre su concepción de la ética.

[21] Cf. Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode*, ed. cit., p. 296.

moral de una acción es tratada, con la aplicación del método hermenéutico, recomendando una interpretación de los hechos históricos. Hay que procurar una "mediación" entre estos hechos y las exigencias morales generales. El agente tiene que llegar a comprender que su acción es un hecho del cual él es a la vez productor y producto, porque se efectúa en un "horizonte de sentido" que él no ha puesto.

El método hermenéutico coloca, en definitiva, la experiencia histórica por encima de toda "deducción abstracta" y, desde luego, por encima de toda pretensión "trascendental". Frente a cuestiones como las que plantea el *ethos*, la razón misma se muestra como insuficiente, y, junto a ella, hay que echar mano a otros recursos (como los que ofrece la experiencia artística). El *ethos* no puede ser "analizado" o "descripto" como un objeto de ciencia, sino que tiene que ser "comprendido", y esto no se logra exponiendo un principio universal bajo el cual "subsumir" el caso particular. No hay, para la hermenéutica, principios morales suprahistóricos, así que no tiene sentido buscarlos por medio de reflexión filosófica. Lo único que se puede hacer es interpretar las pretensiones de obligatoriedad contenidas en cada *ethos* particular; pero de los resultados nunca podemos estar "seguros": en ética no hay "certeza", no hay "fundamentación". Sin embargo, esto no autoriza, según Gadamer, a adoptar una posición escéptica:

> Por cierto, cada uno es dependiente de las representaciones de su tiempo y de su mundo, pero de ello no se sigue la legitimidad del escepticismo moral como tampoco la de la manipulación técnica de toda formación de opinión desde la perspectiva del ejercicio del poder político. Los cambios que tienen lugar en las costumbres y el modo de pensar de una época y los que en particular suelen dar a los antiguos la impresión amenazante de una disolución total de las costumbres, se efectúan sobre un fundamento que está inmóvil. Familia, sociedad, Estado, determinan la constitución esencial del hombre, realizándose su *ethos* con contenidos cambiantes. Por cierto, nadie sabe decir todo lo que puede llegar a ser del hombre y de sus formas de convivir —y sin embargo esto no quiere decir que todo es posible, que todo puede resultar dispuesto y establecido de manera caprichosa y arbitraria como pretende el poderoso. Hay una justicia por naturaleza.[22]

[22] Gadamer, H. G., "Sobre la posibilidad de una ética filosófica", en *Cuadernos de Ética* Nº 8 (Buenos Aires, diciembre 1989), p. 30.

IV.6. *El método trascendental*

Si hay una perspectiva metodológica opuesta a la de la hermenéutica, ésa es la representada por el método trascendental, entendiendo "trascendental", en general, en el sentido que esta palabra ha adquirido sobre todo a partir de Kant. Lo "trascendental" tiene siempre que ver, en Kant, con la capacidad de la razón de reflexión sobre sí misma, y, por tanto, con toda búsqueda de las "condiciones de posibilidad" del conocimiento. "Trascendental" es, según Kant, "todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*" (CRP, A 12 B 25). Lo "trascendental" no son las condiciones *(a priori)* del conocimiento, sino el conocimiento de tales condiciones *(a priori)*. Tal conocimiento se distingue, por lo pronto, del conocimiento "empírico", que es conocimiento de "fenómenos". El conocimiento trascendental es el conocimiento de las "condiciones de posibilidad" del conocimiento empírico. Frente a la crítica que hacía Hume al concepto de "causalidad", por ejemplo (porque no se puede tener experiencia de ella), la respuesta de Kant será que, efectivamente, no puede haber *experiencia* de la causalidad, porque la causalidad es condición de posibilidad de toda experiencia. Kant habla también de "apercepción trascendental" , de "lógica trascendental" (que divide en "analítica trascendental" y "dialéctica trascendental"), de "estética trascendental", etc., etc. Pero siempre el sentido se refiere, de alguna manera, a las "condiciones de posibilidad", que, a su vez, son *a priori*.

Un conocimiento "trascendental" no debe confundirse con un (pretendido) conocimiento "trascendente". Este último sería un conocimiento de algo que está "más allá" de la experiencia, mientras que el conocimiento "trascendental" está más bien "más acá" de ella. Cuando la razón alcanza un conocimiento trascendental no puede ya cuestionarlo, porque en él no hace sino advertir lo que está necesariamente *presupuesto*, incluso en todo acto de cuestionar algo.

Kant desarrolló su *Crítica de la razón pura* como una fundamentación trascendental del conocimiento científico, mostrando las "condiciones *a priori* de posibilidad" de dicho conocimiento. Si su ética (es decir, el intento de una fundamentación, tal como se lleva a cabo en la *Fundamentación de la metafísica*

de las costumbres y en la *Crítica de la razón práctica*) tiene *también* carácter "trascendental", ya no es un asunto tan claro. Sobre la base de diversos textos puede discutirse, en primer lugar, si Kant tuvo o no la intención de proporcionar una fundamentación trascendental de la ética en sentido similar a su fundamentación trascendental gnoseológica, y, en segundo lugar, y en caso de que sí hubiera tenido tal intención, es también discutible si ella tuvo o no tuvo éxito.

En todo caso, la ética contemporánea presenta algunos ejemplos de planteamientos para una fundamentación trascendental, es decir, por medio de la aplicación del *método* trascendental. Ese método tiene que entenderse como una búsqueda sistemática de las "condiciones de posibilidad" del obrar moral.[23] Tiene que tratarse de una "reconstrucción normativa": un procedimiento que conduzca a esas condiciones entendidas como principios *a priori*. Esto se ha hecho a veces por la vía fenomenológica (o también trascendental-fenomenológica). Así, la "ética material de los valores" describe los valores como "condiciones de posibilidad" de los bienes, y los valores *morales*, específicamente, como "condiciones de posibilidad" de la *moralidad*. Aunque Nicolai Hartmann haya rechazado explícita y reiteradamente toda forma de "filosofía trascendental" (él distinguía, en el pensamiento de Kant, el aspecto "crítico", que compartía, y el aspecto "trascendental", que impugnaba), de hecho su propuesta de fundamentación ética era de tipo trascendental. La fundamentación propia de la "ética material de los valores" fracasó, por cierto. Pero no fracasó por su carácter trascendental, sino por su carácter "intuicionista". Lo decisivo en una fundamentación trascendental tiene que ser su aseguramiento de la validez intersubjetiva, y esto no es posible por el mero recurso a las "intuiciones" emocionales, porque en caso de discrepancia entre intuiciones se carece de todo criterio para dirimir la cuestión.

El método trascendental apunta necesariamente a encontrar aquellas condiciones, que tienen que ser "últimas", en el sentido de no estar condicionadas a su vez. El ejemplo más sobresaliente de una fundamentación ética semejante, en la filosofía moral contemporánea, es a mi juicio el que brinda la "pragmática trascendental" desarrollada por Karl Otto Apel, y a la cual he ya hecho varias alusiones. La propuesta apeliana viene sus-

[23] Cf. Pieper, A., *Pragmatische und ethische Normenbegründung*, Freiburg/München, K. Alber, 1979, p. 115 ss.

citando diversas polémicas desde hace dos décadas.[24] Está planteada, en realidad, como una mediación, entre el método trascendental y el método lingüístico-analítico: se mantiene la exigencia de una búsqueda de las "condiciones de posibilidad", pero éstas no son examinadas ya en elementos concienciales, como ocurría en Kant, sino en elementos lingüísticos, y particularmente en la dimensión pragmática del lenguaje. El método consiste en preguntar por las "condiciones de posibilidad" de la argumentación, y conduce, como vimos, a la reconstrucción de la "norma básica" que exige procurar la solución de todo conflicto por medio del "discurso", o sea, del intercambio de argumentos. Para saber si se ha llegado efectivamente a una "fundamentación última", esta variante del método trascendental explicita los dos criterios siguientes:

1) que lo fundamentado no pueda ser negado (ni cuestionado) sin que precisamente en esa negación (o en ese cuestionamiento) se cometa una "autocontradicción pragmática"" o "performativa" (es decir, una contradicción entre el contenido de lo que se dice y lo que se hace —*performance*— en el acto de decirlo, y
2) que lo fundamentado no pueda ser fundamentado a su vez (en el sentido de una fundamentación deductiva) sin que en ese intento se cometa un "círculo lógico"

Si se cumplen esos dos requisitos, según Apel, es porque se está ante la explicitación (obtenida por "reflexión pragmático-trascendental") de algo "ya siempre" presupuesto en el acto de argumentar. Este método no excluye el empleo simultáneo de aspectos específicos de los demás métodos mencionados, incluso del método hermenéutico.

[24] El programa originario está expuesto en *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, 1973, tomo II, p. 358 ss. Las polémicas a que aludo han sido, entre otras, con Hans Albert (cf. por ejemplo, Albert, H., *Transzendentale Träumereien*, Hamburg, Hoffman & Campe, 1975; Apel, K. O., "El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje", en *Dianoia*, México, XXII, Nº 23 (1975), p. 140 ss.), o con otros representantes de la filosofía trascendental, como Hermann Krings (cf. Baumgarten, H. M. —Hrsg.—, *Prinzip Freiheit*, Freiburg/München, K. Albert, 1979, passim), o con representantes de la hermenéutica y del "neoaristotelismo" (cf. Oelmüller, W. —Hrsg.—, *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderbon, F. Schöningh, 1978), o con los postmodernos y los neopragmatistas (cf. Apel, K. O., *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988), etcétera.

V. PROBLEMAS ÉTICOS PRINCIPALES Y MODELOS DE SOLUCIONES

V.1. *Consideraciones generales*

La complejidad propia del *ethos*, a la que hemos venido refiriéndonos desde el comienzo, determina un gran número de problemas. Buena parte de la "reflexión ética" (o sea, de la "tematización del *ethos*") consiste, como se vio, en la "problematización": hay que descubrirlos y hay que hallarles, por lo pronto, planteamientos claros y correctos, indispensables para orientar las investigaciones. Y ante todo, desde luego, hay que distinguir las preguntas éticas de las preguntas de otro tipo.

Esas preguntas, y los problemas que ellas implican, constituyen los "temas" con que se ocupa la ética como disciplina filosófica. El planteamiento *crítico* de los problemas exige que éstos no se determinen a través de soluciones previas, o prefiguradas. Antes de "investigar", y sobre todo antes de "teorizar", es necesario haber comprendido en qué consiste cada problema. El problema es lo primero; los intentos de solución, las propuestas teóricas, tienen que venir después. Esto es un recaudo metodológico general, al margen de cuáles sean los métodos específicos que vayan a emplearse.

Con respecto a la clasificación de los diversos problemas éticos ocurre algo similar a lo que ya se había señalado sobre los métodos: hay muchos y distintos criterios para dicha clasificación. En lo que sigue vamos a presentar, de modo muy esquemático y tentativo, una clasificación basada en diversos criterios. De nuevo, sin pretensión de exhaustividad. Nos limitaremos, además, a la ética filosófica, es decir, a la ética normativa y a la metaética, con especial atención del primero de dichos niveles. Hay que insistir, sin embargo, en que dichos niveles no siempre son netamente separables, y que, por tanto, existen problemas que atañen a ambos.

La clasificación que haremos no pretende tampoco ser sistemática. Se trata, simplemente, de ofrecer un atisbo acerca de cómo se estructura lo que podría denominarse la "aporética" del *ethos*. Será una mirada "a vuelo de pájaro", con la intención de poner de manifiesto la multiplicidad de problemas existentes, y *no* los rasgos característicos esenciales de cada problema. Esto último, dicho sea de paso, no puede percibirse a través de una

mera clasificación, por más sistemática que ésta fuere. Sólo se lo gana con la dedicación intensiva, metodológica y continuada, a los problemas, cuando el problema ha sido realmente *sentido* como tal y se ha vivido la paradójica situación de necesitar resolverlos y no saber *cómo*. Un problema —y especialmente un problema ético— es comprendido cabalmente sólo cuando se ha percibido, en toda su intensidad, la exigencia racional de hallarle alguna solución satisfactoria, y, a la vez, la dificultad intrínseca del problema como tal, la "resistencia" del mismo a ser resuelto, la falta de adecuación a los moldes racionales que uno trata de imponerle.

A menudo se intenta buscar las vinculaciones que, sin duda, existen entre todos los problemas éticos, y llegar así, incluso, a formular alguno que los abarque, o, al menos, los represente a todos. También en éste se puede operar con distintos criterios, por lo menos, para elegir la manera de formularlo. El ya citado personaje de Machado, Juan de Mairena, por ejemplo, lo planteaba así:

> ¿Se vive de hecho o de derecho? He aquí nuestra cuestión. Comprenderéis que éste es el problema ético por excelencia, viejo como el mundo, pero que nosotros hemos de plantear agudamente.[1]

Ese es, desde luego, un problema ético central, que abarca o "representa" a muchos otros. Pero, precisamente, por su extrema generalidad, resulta ambiguo, y, de todos modos, ese "planteamiento agudo" que se proponía Mairena no sería posible sin aplicarle el método analítico, es decir, sin dividirlo o *descomponerlo* en muchos problemas diversos. Entre éstos se encontraría, y no en último lugar, el de la dicotomía onto-deóntica; porque no sólo se trata de saber en qué medida se "cumple" lo normativo (lo "de derecho"), sino también, por ejemplo, cómo ha de distinguírselo de lo descriptivo ("de hecho"), y ahí se pasa ya al nivel metaético, etc. A propósito de esto, conviene tener en cuenta, para cualquier clasificación de problemas éticos, las dicotomías propias del *ethos*. Aunque tampoco agotan ellas toda la problemática latente, es seguro que necesariamente determinan problemas básicos.

Bernard Williams indica —en una obra breve que, como la presente, sólo pretende ofrecer una introducción general a la

[1] Machado, *Juan de Mairena*, Buenos Aires, Losada, 3a. ed., 1957, tomo I, p. 187.

ética— varios temas que considera centrales para un planteamiento más amplio de la filosofía moral:

> qué son pensamiento práctico y actuar por una razón; qué es consistencia en la acción y consistencia en el pensamiento moral y, en relación con ello, por qué el conflicto moral es un hecho básico de la moralidad; por qué la noción de *regla* es importante para alguna de las partes de la moralidad, no para todas ...; lo inconstante y problemática que es la distinción entre "moral" y "no moral", sobre todo en su uso más importante: cuando se trata de distinguir entre distintas clases de excelencia humana. [2]

Son, efectivamente, problemas importantes, y por eso convendría —aunque es imposible considerarlos aquí en detalle— enumerarlos y acercarnos a ellos un poco más.

1) *Problema de la naturaleza del pensamiento práctico*: el "conocimiento moral" y la argumentación práctica han interesado desde la antigüedad y ese interés puede advertirse ya en Platón, Aristóteles, los estoicos, etc. Hay cuestiones particulares, como las de la *phrónesis*, el "silogismo práctico", la "razón práctica", etc., que acompañan la historia de la ética y se siguen discutiendo en la actualidad. ¿Hay realmente un "conocimiento práctico" y, en tal caso, cómo se lo distingue del conocimiento teórico? es una pregunta que puede plantearse con intenciones epistemológicas o con intenciones éticas, y, cuando se trata de esto último, puede desenvolverse en el nivel ético-normativo y/o en el metaético.

2) *Problema del obrar racional*: cuestión vinculada a la anterior, pero que puede discriminarse de ella. Lo que aquí se indaga es cuándo y cómo la razón determina formas de acción moral, e incluso si sólo la razón puede dar lugar a una acción semejante.

3) *Problema de la "consistencia" en la acción y en el pensamiento moral*: también se relaciona con los problemas anteriores, y en nuestro tiempo ha conducido incluso al desarrollo de una lógica de las proposiciones normativas, es decir, de una "lógica deóntica".

[2] Williams, B., *Introducción a la ética*, Madrid, Cátedra, 1982, p. 15..

4) *Problema del conflicto moral*: Williams da por supuesto que tal conflicto es un "hecho básico de la moralidad", y sólo se pregunta "por qué" lo es. Esta constituye, sin duda, una auténtica pregunta ética, pasible de formulaciones diversas según se la plantee en el nivel ético-normativo, en el meta-ético o, incluso, en el ético-descriptivo. A mi juicio, la cuestión del conflicto moral (que no se reduce a la de su "porqué") representa efectivamente una especie de núcleo del que derivan, en definitiva, *todas* las cuestiones éticas. Creo que el problema que preocupaba a Mairena, acerca de si "se vive de hecho o de derecho", se relaciona indisolublemente con la conflictividad de los fenómenos morales.

5) *Problema de la noción de "regla"*: También aquí Williams se restringe al del "porqué" de la importancia de esa noción en ciertas "partes" de la moralidad. Me parece que de nuevo hay, al respecto, un amplio repertorio de cuestiones, entre las que se encuentran las que derivan de la dicotomía deonto-axiológica.

6) *Problema de la distinción entre "moral" y "no moral"*: Como es fácil comprender, esto puede aludir a dos cuestiones distintas, según se interprete "no moral" como "amoral" (o "extra-moral") o como "inmoral". En el primer caso estará referido a la dicotomía onto-deóntica; en el segundo, a la dicotomía axiológica, que es la que parece tener presente Williams. Pero él se pregunta específicamente por las variantes en las maneras de entender esa distinción, con lo que el problema planteado equivale al de la así llamada "revolución del *ethos*", que se mencionó aquí en el punto II.1. Las variaciones sincrónicas y diacrónicas del *ethos* son un hecho indudable. Pero no es indudable que ellas obliguen a adoptar un relativismo ético. El problema reside, justamente, en que ellas admiten también otros tipos de explicaciones.

Es de por sí un problema, y nada insignificante, el de los criterios según los cuales pueden clasificarse los problemas éticos y determinarse el grado de importancia de cada uno de ellos. Los diversos problemas se vinculan siempre entre sí, no sólo porque sus planteamientos presentan conceptos comunes, sino también porque, a menudo, unos quedan *subsumidos* en otros. Se comprende, entonces, que se distinguen por su impor-

tancia, pero asimismo por su mayor o menor *generalidad*. La pregunta que se hacía Mairena, y a la que consideraba, según se vio, "el problema ético por excelencia", ostenta acaso un carácter general máximo: se trata, en definitiva, de la pregunta por el "sentido de la vida", y así lo comprende Aranguren cuando escribe:

> El sentido de la vida y lo que, a través de la existencia hemos hecho y estamos haciendo de nosotros mismos, y no sólo cada uno en sí, sino también de los otros, porque somos corresponsables del ser moral y el destino de los demás: he aquí el tema verdadero, unitario y total de la ética.[3]

Se hace necesario, entonces, señalar dos cosas: la primera es que, cualquiera sea el problema ético específico que se esté tratando, se debe tener presente que, si se lo toma realmente *en serio*, él forma parte de aquel problema amplio y básico con respecto al cual ningún esfuerzo aclaratorio puede ser superfluo. La segunda es que, si el tratamiento se queda expresamente en ese problema general y no se discriminan ni se plantean los problemas específicos, si no se *trabaja* en estos últimos, por más esfuerzo que ellos demanden, entonces no habrá de lograrse aclaración alguna, y, desde luego, tampoco para el problema amplio que los abarca a todos.

La complejidad del *ethos* hace que la ética sea particularmente difícil, y esa dificultad comienza ya cuando se trata de distinguir sus problemas específicos. El carácter meramente introductorio de la presente obra, así como la escasa extensión disponible para la misma, son factores que impiden aquí, en tal sentido, una clasificación precisa. Lo que sigue es sólo una clasificación panorámica y provisional, en la que se intenta, a la vez, mencionar también los principales modelos clásicos de respuestas ofrecidas por el pensamiento ético.

[3] Aranguren, J. L., *Ética*, 3a. ed., Madrid, Revista de Occidente, 1965, p. 414.

V.2. Problemas de la ética normativa

V.2.1. Decir que el problema fundamental de la ética normativa es el problema de la fundamentación de normas, puede parecer un ocioso retruécano. Sin embargo, es una manera adecuada de aludir a lo que determina y dirige la reflexión propia de ese nivel. Ya vimos cómo dicha reflexión se origina en la pregunta "¿por qué?", referida a lo deóntico. Es seguramente a ese problema, en definitiva, al que alude el citado planteamiento de Juan de Mairena. También se suele hablar de "justificación", de "legitimación", etc., y ya la distinción entre las significaciones de esos términos plantea problemas específicos. Cuestiones semánticas y cuestiones metafísicas se entrecruzan además en el sentido de "fundamentar" (y de "fundamento"). De cómo se interpreten esos conceptos dependerá, en buena parte, el tipo de solución que pueda proponerse. Pero esto no debe inducir al error consistente en confundir el problema más propio de la ética normativa con uno de metaética ni con uno de metafísica. Lo que la ética normativa hace, como ya se vio, es aplicar la razón, de una manera reflexiva, endógena, al fenómeno moral. Y la razón exige, ante todo, saber "por qué". Frente a esa pregunta, la primera opción se da en el nivel metaético: la afirmación de que hay alguna respuesta posible, o la de que no la hay. Sólo en el primer caso, en realidad, la reflexión ético-normativa puede tener lugar. En el segundo, se reducirá a la proyección de lo acotado en el otro nivel.

Si se parte de la afirmación de que la fundamentación es posible, entonces la reflexión ético-normativa tiene que desarrollar una fundamentación, que seguramente será de alguno de estos dos tipos:

1. Fundamentación deontológica	El porqué está en un principio moral básico. También se plantea como "ética de la convicción" (o de la "intención": *Gesinnungsethik*). Ejemplos: la ética de Kant, la ética cristiana.
2. Fundamentación teleológica (o consecuencialista)	El porqué depende de las consecuencias. También se plantea como "ética de la responsabilidad" *(Verantwortungsethik)*. El ejemplo clásico es la ética del utilitarismo (en sus dos formas: utilitarismo del acto y utilitarismo de la regla).

Lo anterior puede aclararse como sigue: la fundamentación "deontológica" es el desarrollo sistemático de una actitud que, a grandes rasgos, suele darse también en el nivel de la "reflexión moral", a saber, la actitud de quien dice, o piensa o siente que tal o cual línea de acción ha de seguirse "*por cuestión de principios*". Al margen de que se indique o no *cuáles* son esos principios, ello puede —y suele— sostenerse sin pretensiones estrictamente filosóficas. Es una actitud moral basada en la *convicción* de que el único criterio válido para el obrar moral se encuentra en la *dignidad humana* y en la *justicia*. Ser "inmoral" resulta casi equivalente a ser "injusto". Importa, pues, saber que se ha obrado con justicia, y, en todo caso, "con buena intención", al margen de las consecuencias efectivas que se deriven de ese obrar. La exageración de esto aparece en el famoso lema del Emperador Fernando I: "*Fiat justitia et pereat mundus*". Cuando la ética filosófica asume esa actitud, tiene que proporcionar argumentos que justifiquen la prevalencia de las intenciones por encima de los efectos; tiene que mostrar esos "principios" y demostrar que son válidos. La asunción del criterio "deontológico" tiñe prácticamente todos los detalles de una teoría ética, como ocurre en el paradigmático caso de la ética del "imperativo categórico" de Kant. Ahí el carácter "moral" de una acción está determinado por la *universalizabilidad* de la máxima respectiva, es decir, por la posibilidad de que la norma a la que esa acción responde se convierta en ley universal. De Kant deriva una larga línea de teorías éticas deontológicas, distintas entre sí, pero que comparten la idea de que las normas morales son válidas si son "justas", con independencia de las consecuencias que pueda acarrear su observancia. En nuestro tiempo, John Rawls, por ejemplo, defiende la fórmula de la justicia como "equidad", lo cual representa también una forma de deontologismo. Sostiene la prioridad del aspecto normativo-deontológico (*right*) sobre el axiológico (*good*), prioridad que es entendida en el marco de un "constructivismo kantiano". La justicia es concebida como la "primera virtud" de las instituciones sociales, y su importancia, como equivalente a la que tiene la verdad en los sistemas de pensamiento (la justicia es a la sociedad como la verdad es a las teorías). Ni la verdad ni la justicia pueden depender de transacciones, cálculos o "regateos". La "ética del discurso" defendida por Karl Otto Apel se fundamenta, a su vez, haciendo explícita (por medio de lo que hemos denominado "reconstrucción normativa") la "norma bá-

sica" que ya está necesariamente presupuesta en toda argumentación. Esta norma exige que todo conflicto de intereses se procure resolver, no por medio de violencia, sino por medio de argumentos y del consenso que así puede alcanzarse. El diálogo en que se emplean tales argumentos se denomina "discurso práctico", y en él han de tenerse en cuenta no sólo los intereses de los *participantes*, sino también los de todos los posibles *afectados* por las consecuencias de las acciones consensuadas. Pero no son estas consecuencias las que determinan el carácter moral de un acto, sino que tal carácter depende de la observancia de normas legitimadas *discursivamente*. La norma básica es el *principio procedimental* que permite legitimar normas *situacionales* concretas. Mientras la "norma básica" es *a priori* y tiene por tanto validez universal, las "normas situacionales" son contingentes, con validez restringida a una situación determinada.

La fundamentación "teleológica" o "consecuencialista" representa también el desarrollo sistemático de un tipo de actitud moral, consistente en otorgar mayor importancia a las consecuencias (efectivas o previsibles) que a los "principios". Estos son "respetables" sólo en la medida en que su respeto u observancia no acarree "malas consecuencias". La asunción filosófica de esa actitud implementa asimismo argumentaciones en favor de la misma. Se intenta en tal caso ofrecer precisamente *fundamentos* en tal sentido, y entonces se suele recurrir también a un peculiar "principio", como lo es el "principio de utilidad". El utilitarismo, cuyos representantes más famosos son Jeremy Bentham y John Stuart Mill, ha sido y sigue siendo una de las doctrinas éticas principales. Los actos morales, según el principio de utilidad, son aquellos que proporcionan la mayor cantidad posible de felicidad a la mayor cantidad posible de seres humanos, entendiendo a su vez por "felicidad" la maximización de placer y la minimización de dolor. Esto constituye una socialización del hedonismo, defendido ya desde la antigüedad, por pensadores como Aristipo y Epicuro, quienes habían concebido formas de hedonismo egoísta. Desde Epicuro el hedonismo ha estado ligado a la idea de "cálculo" moral, que a fines del siglo XVIII será ampliamente desarrollada por Bentham. Mill discrepa, a su vez —y a pesar de su adopción del principio de utilidad— con Bentham por lo menos en dos puntos principales: 1) no cree que baste el aspecto *cuantitativo* (hay también "cualidades" de placer: ciertos placeres son "superiores" a

otros), y 2) cree que debe considerarse especialmente la relación entre la utilidad y la justicia. Esto último implica el intento de dar respuesta a una objeción básica que se ha dirigido al utilitarismo, a saber, la de que, si la moralidad de una acción se evalúa sólo por sus consecuencias, podría llegar a considerarse "moral" a un acto "injusto", siempre que las consecuencias del mismo trajeran una mayor felicidad. Mill responde que la justicia, precisamente, tiene que ver con las necesidades morales "superiores", y que, en definitiva, el respeto de las reglas de justicia promueve la felicidad pública más que la violación de las mismas. Esta idea anticipa lo que, en la actualidad, se conoce como "utilitarismo de la regla". A diferencia del "utilitarismo del acto", que sólo hace cálculos de las posibles consecuencias de una acción determinada, el de la "regla" toma en cuenta las consecuencias que, a largo plazo, se derivan del prestigio o desprestigio de las reglas según las cuales se efectúan las acciones. Una variante de esta posición está representada por el "argumento de generalización" de Marcus George Singer,[4] según el cual las acciones "morales" son aquellas que, *en caso de que fueran efectuadas por todos*, no tendrían malas consecuencias. La diferencia con el "imperativo categórico" de Kant reside en que no se trata de "poder querer" que la "máxima" se convierta en ley universal, sino que se tienen en cuenta las hipotéticas *consecuencias* de una acción generalizada.

El deontologismo y el consecuencialismo suelen formularse también, respectivamente, y siguiendo sobre todo el criterio de Max Weber, como "ética de la convicción" (*Gesinnungsethik*) y "ética de la responsabilidad" (*Verantwortungsethik*).[5] Lo característico del planteamiento de Weber al hacer esa distinción es que las considera como dos posiciones absolutamente inconciliables. La "ética de la convicción" es propia, según él, de Kant, pero también, por ejemplo, del Sermón de la Montaña, cuando dice que "no hay que resistir el mal con la fuerza". La "ética de la responsabilidad", en cambio, propone asumir la responsabilidad hacia el futuro, y es, sostiene Weber, la única que cabe al político profesional. Esa "responsabilidad" incluye la necesidad de resistir el mal con la fuerza, para evitar que el mal triunfe. Weber aclara que no se trata de que la ética de la con-

[4] Cf. Singer, Marcus George, *Generalization in Ethics*, London, 1963, *passim*.

[5] Cf. Weber, Max, "Politik als Beruf", en *Gesammelte politische Schriften* (ed. J. Winsckelmann), Tübingen, 1971, pp. 505-560.

vicción carezca de toda responsabilidad, ni de que la ética de la responsabilidad carezca de toda convicción, sino de que hay un "contraste abismal" entre actuar según la máxima de una o la de otra forma de ética.

Sin embargo, gran parte de lo que en nuestro tiempo se ha denominado "rehabilitación de la filosofía práctica" está constituido por intentos de desarrollar formas de fundamentación en las que se concilien las perspectivas de la "convicción" y de la "responsabilidad", o, lo que viene a ser casi lo mismo, las de lo deontológico y lo teleológico. Es lo que, a su modo, procura, por ejemplo, el agregado de la "parte B" en la ética discursiva de Apel, de lo cual se hizo mención en el punto III.8. Con respecto a la necesidad de no restringir la ética a una perspectiva unilateral, y evocando una visión hegeliana, hace Robert Spaemann la siguiente reflexión:

> La alternativa: ética de la responsabilidad-ética de la convicción, lo mismo que la alternativa deontología-utilitarismo, contribuye más bien a oscurecer las cosas de que se está tratando. A su vista, se acuerda uno de las palabras de Hegel: "el principio que lleva a despreciar las consecuencias de los actos y el que conduce a juzgarlos por sus consecuencias, convirtiéndolas en norma de lo bueno y de lo malo, son, por igual, principios abstractos".[6]

Según otro criterio puede hablarse de:

1. Fundamentación empírica	Por ejemplo, ética utilitarista, ética evolucionista.
2. Fundamentación trascendental	Por ejemplo, la ética discursiva de Apel.

Quienes se empeñan en una fundamentación empírica, argumentan que la ética no puede divorciarse de la experiencia. Esta indica, para los utilitaristas, que todos los seres humanos buscan la felicidad, hecho del cual hay que inferir, según ellos, la validez del principio de utilidad. También los representantes

[6] Spaemann, Robert, *Etica: cuestiones fundamentales*, Pamplona, EUNSA, 1987, p. 74-75. Sobre la necesidad de tener en cuenta a la vez ambas perspectivas, cf. también el trabajo de Fernández de Maliandi, Graciela, "Los dos rostros de la responsabilidad", en *Cuadernos de Ética* Nº 5, Buenos Aires, junio de 1988, pp. 31-40.

de la ética evolucionista, como Herbert Spencer en el siglo XIX, o como Julian Huxley o C.H. Waddington, o también los sociobiólogos en el siglo XX, refieren la fundamentación ética a la experiencia. En este caso, se trata del hecho, ya suficientemente corroborado, de la evolución biológica. Pueden pensarse otras éticas empíricas, y en efecto se las ha pensado, sobre bases sociológicas, psicológicas, etcétera.

Con frecuencia se han dado en la historia de la ética intentos de fundamentación *transempírica*, que proponen ya sea principios metafísicos o principios teológicos. Creo que, desde Kant, ese tipo de propuestas se ha vuelto anacrónico. Puede decirse, en efecto, que a partir de Kant ha quedado por lo menos en claro la independencia de la ética con respecto a la metafísica. Y la fundamentación teológica es una forma de recurso a la autoridad, es decir, una manera de esquivar el difícil problema de la fundamentación. No es que la fundamentación ética implique ateísmo, sino que el recurso a los mandamientos divinos deja abierta la pregunta de *por qué* "deben" cumplirse tales mandamientos, que es lo que interesa en una fundamentación. Si en tal caso se acude a la postulación de premios o castigos en el "más allá", se incurre —como veremos después— en una forma de eudemonismo, y, de todos modos, se deja sin contestar la cuestión clave de *por qué* se "premia" o se "castiga" determinadas conductas. Esta dificultad había sido advertida ya por Platón en el *Eutyfrón*: si se "debe" hacer algo *porque* agrada a los dioses, entonces ya no podrá decirse que algo agrada a los dioses *porque* es lo que se "debe" hacer. El voluntarismo medieval incurrió más tarde en ese error, sosteniendo que no importa, en definitiva, *qué* es lo que Dios manda, sino el hecho de que lo manda. Con ello se está ante la inmensa paradoja de que justamente la Voluntad Divina aparece como una voluntad arbitraria.

La fundamentación trascendental, en cambio, sin acudir a recursos metafísicos, comprende que la experiencia resulta insuficiente, y se apoya entonces en lo que constituye las *condiciones de posibilidad* de la experiencia. En el caso de Apel —como también se vio en el punto III.8—, la "parte A" de la ética opera por "reflexión pragmático-trascendental", haciendo explícita la "norma básica" necesariamente presupuesta en todo acto de argumentar.

En la cuestión de la fundamentación hay tres problemas generales: su sentido, su posibilidad y su método. Ninguno de

ellos es estrictamente ético-normativo; pero la ética normativa es la que se ocupa de elaborar fundamentaciones con sentido, que sean posibles y en las que se emplee un método determinado (o varios métodos que sean compatibles entre sí).

Las negaciones de la posibilidad de fundamentación escapan, como se vio, al ámbito de la ética normativa, pero pueden clasificarse a su vez como sigue:

1. Relativismo moral	Confusión de "vigencia" con "validez". Ejemplos: la mayoría de los sofistas griegos. Historicismo, psicologismo, sociologismo, etc.
2. Escepticismo moral	Dos formas: negación de la "vigencia" o negación de la "validez".[7] Ejemplos: algunos escépticos antiguos y modernos, Feyerabend, "postmodernos", etc.
3. Falibilismo moral	Concepción de una validez "provisoria". Ejemplos: "moral provisional" (Descartes), racionalismo crítico (H. Albert).

El relativismo moral se remonta a los sofistas. Quizá hubo, antes que ellos, *actitudes* relativistas; pero fueron ellos quienes le dieron forma intelectual. En su momento esto fue particularmente importante, porque equivalía a la exigencia de poner en duda todo lo que hasta entonces se había considerado incuestionable, pues era atribuible a los dioses. Los sofistas vienen a denunciar que las normas provienen, en realidad, de las convenciones humanas. Las convenciones griegas no tienen mayor validez que las de los pueblos "bárbaros" (aquellos que hablan lenguas ininteligibles, que suenan "bar-bar-bar"). La democracia ateniense posibilita —pese a sus defectos— una conciencia crítica, y los griegos se plantean, por primera vez, la pregunta de por qué se han de considerar correctas —o válidas— sólo las propias normas. Allí está *in nuce* el problema de la fundamentación ética, y la primera respuesta, la que surge espontáneamente, es la del relativismo. Los sofistas son los primeros que se atreven a asumirlo. Protágoras lo expresa en la famosa

[7] Cf. mi artículo "El discreto encanto del escepticismo ético", en *Cuadernos de Ética*, núm. 6 (Buenos Aires, diciembre 1988), p. 7 ss.

fórmula según la cual "el hombre es la medida de todas las cosas". En lo moral, esto implica que el "bien" o la "virtud" dependen de *quién* juzgue, y de *dónde* y *cuándo* lo haga. Otro sofista, Hippias, sostiene la prioridad de la "naturaleza" sobre la "convención". El verdadero peligro del relativismo se ve en sofistas como Calicles y Trasímaco, defensores del "derecho de la fuerza". En realidad, esta derivación —que, en definitiva anticipa las ideas del "darwinismo social" y del fascismo—, más que un relativismo representa la pretensión acrítica de imponer un fundamento arbitrario. El relativismo moral es, simplemente, una confusión de la vigencia fáctica con la validez: se cree que las normas son "válidas", es decir, que deben respetarse, donde y cuando efectivamente se las respeta. Esta posición ha sido sostenida con mucha frecuencia en la historia, y subsiste en la actualidad. Lo que a menudo se llama "subjetivismo" puede considerarse como una especie del género "relativismo". El subjetivismo es un *relativismo subjetivo*, es decir, un relativismo que confunde la validez de los principios con las creencias personales del sujeto de la acción, en cuanto agente y juez de la misma. Semejante restricción de la validez hace del subjetivismo una especie de posición intermedia entre el relativismo y el escepticismo.

El escepticismo moral es una posición más radical que el relativismo. También se dio ya entre los griegos, y asimismo a partir de los sofistas, como en el caso de Gorgias. En tiempos ulteriores se han presentado variantes muy refinadas de escepticismo moral, no siempre necesariamente ligadas al escepticismo teórico (negación de la posibilidad del conocimiento). Pero tal vez, en el fondo, las formas de escepticismo moral puedan reducirse a dos: la negación de la vigencia y la negación de la validez. Ya lo advirtió Nietzsche, cuando decía que hay dos especies de "negadores de la moralidad": los que niegan que los hombres obren realmente por motivos morales (o sea, los que ven en la moralidad una forma de "engaño"), y los que niegan que los juicios morales se apoyen en verdades (o sea, los que ven en tales juicios una forma de "error").[8] A diferencia de los relativistas, tanto los escépticos de la vigencia como los escépticos de la validez pueden y suelen ser conscientes de que la validez no coincide con la vigencia. Al escepticismo de la validez se

[8] Cf. Nietzsche, F., *Morgenröte*, 103, en *Werke* (ed. Schlechta), München, 8c. Aufl., 1977, tomo I, p. 1076.

le ha dado a veces, sin embargo, el nombre de "relativismo metodológico".

El falibilismo moral tiene posiblemente su primera expresión sistemática en el *Discurso del método* de Descartes, cuando éste se refiere a una "moral provisional", con algunas normas que pueden ser observadas mientras se esté buscando, en las cuestiones metafísicas, una evidencia absoluta. Si se piensa, en efecto, que la fundamentación ética es necesaria para la acción, pero depende de una evidencia metafísica, y aún no se dispone de una evidencia semejante, entonces no queda otra alternativa que la de recurrir a fundamentos éticos provisionales y, por tanto, *falibles*. Pero ese recurso puede servir también cuando se piensa que la razón no busca evidencias, sino refutación (o "falsación") de hipótesis. Es lo que sostiene el "racionalismo crítico" encabezado por Karl Popper: la razón misma es "falible", y lo es tanto en lo teórico como en lo práctico. Por eso un racionalista crítico como Hans Albert se ha opuesto a la "fundamentación última" de las normas morales que propone Apel, sosteniendo que todo intento semejante desemboca en un triple callejón sin salida, al que denomina "trilema de Münchhausen": la necesidad de optar por un "regreso infinito", un "círculo lógico" (*petitio principii*) o una interrupción arbitraria de la exigencia de fundamentación al llegar a un determinado punto (dogmatización).[9] Podría decirse, en general, que hay *grados* de falibilismo: toda posición no dogmática tiene que admitir la posibilidad del error en muchas de sus propias proposiciones. Pero precisamente en esa afirmación ya no puede admitir la posibilidad de error: no puede ser "falible" la afirmación de que hay proposiciones falibles. Un falibilismo irrestricto se autocontradice, es decir, se destruye a sí mismo.

[9] Cf. Albert, Hans, *Traktat über kritische Vernunft*, 4a.ed.,Tübingen, J.C.B.Mohr, 1980, pp. 11 ss., 24 ss.,173 ss y passim. Del mismo autor, *Transzendentale Träumereien*, Hamburg, Hoffmann & Campe, 1975, pp. 100 ss. Para la polémica entre Albert y Apel al respecto, ver también Apel, K.O., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, tomo II, pp. 405 ss., y "El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje (Ensayo de una metacrítica del racionalismo crítico)", en *Diánoia* (México), XII (1975), pp. 140-173. Me he ocupado de esta cuestión en mi libro *Transformación y síntesis*, Buenos Aires, Almagesto, 1991, pp. 21-29.

V.2.2. Otro problema ético-normativo es el del "origen" de lo moral. La pregunta correspondiente puede formularse así: ¿de dónde salen los principios morales?, o ¿dónde residen? Son preguntas que deben entenderse a partir del supuesto de que es posible la fundamentación. Las respuestas clásicas son también dos:

1. Heteronomismo	Los principios provienen de una autoridad (por ejemplo, ética religiosa). o de la vida (ética evolucionista, ética de la "filosofía de la vida", etc.), o de la sociedad, etcétera.
2. Autonomismo	Los principios morales provienen del propio agente moral, del "sujeto" de la acción moral ("autonomía"= darse a sí mismo la ley). Ejemplo: ética de Kant.

Lo esencial de las posiciones heteronomistas o autonomistas está, respectivamente, en la creencia de que el agente encuentra *fuera* de sí mismo, o *en* sí mismo, los elementos que *legitiman* su acción, es decir, que le dan carácter de acción *moral*. El problema está, pues, muy ligado al de la fundamentación, pero puede distinguirse de éste. No se trata ahora tanto de buscar la "ley", ni de "mostrarla", ni de "demostrarla", sino de remitirla a una instancia exterior, o de asumirla como propia. La concepción de la ética filosófica como "mayéutica de la conciencia moral" (ver párrafo final del punto I.3.) sólo puede ser coherente con una posición autonomista. Los heteronomistas piensan que la moral, para ser efectiva, necesita un fundamento *fuera* de la voluntad: la moralidad misma es concebida como una especie de adecuación entre la voluntad y la ley; por tanto, la ley no puede originarse en la voluntad, pues, si así fuera, la voluntad se regiría automática y constantemente por esa ley, y no habría criterio para distinguir lo moral de lo inmoral. Los autonomistas contestan que, por el contrario, una voluntad sometida a una ley ajena a ella misma no sería una voluntad libre, y precisamente la libertad de la voluntad es el presupuesto básico de la moralidad. La inmoralidad es una especie de renuncia a la propia libertad. En otros términos: mientras el heteronomismo sostiene que lo moral no puede consistir en que el agente "haga lo que quiere", el autonomismo nos recuerda que el agente es

un ser racional, y que su voluntad es la de un ser racional, y que, por tanto, la acción moral es aquella que el agente efectúa cuando *realmente* – *qua* ser racional– "hace lo que quiere".

V.2.3. El problema de la "aplicabilidad de las normas" (ya mencionado a propósito del concepto de "ética aplicada") incumbe también a la reflexión ético-normativa. La pregunta general es: suponiendo que hay normas efectivamente aplicables, ¿en qué extensión lo son? ¿Pueden (o tienen que) aplicarse siempre? Aquí las respuestas son:

1. Casuismo	Si las normas son válidas, tienen que (o pueden) aplicarse a todo acto particular. Los hechos morales,aunque difieran entre sí, son "casos" de la posible aplicación. El código moral tiene que prever, de alguna manera, todos los casos posibles. Ejemplo: estoicos en general, escolásticos, ética jesuítica.
2. Situacionismo	Las situaciones son siempre distintas, de modo que no puede haber normas válidas para todas. Las normas sólo proporcionan una orientación *prima facie*. Ejemplos: algunos estoicos (Herilo, Aristón), Kierkegaard, E. Grisebach, filosofía de la existencia (Sartre).

La *casuística* moral presupone que las normas legitimadas tienen que poder aplicarse en toda circunstancia. En ella se supone que un código moral como el de la ley mosaica, por ejemplo, tiene "validez absoluta" precisamente porque sus preceptos pueden aplicarse en todos los "casos". El "casuismo" es la exageración de esto mismo, hasta el punto de perder de vista la estructura conflictiva de los fenómenos morales. Por eso se oponen a semejante concepción las teorías éticas que ostentan una clara conciencia de dicha estructura. Como decía John Dewey, la ética

> no puede presentar un cuadro de mandamientos en un catecismo en el que las respuestas sean tan definidas como las preguntas que se hacen. Puede hacer más inteligente la elección personal,

pero no puede tomar el lugar de la decisión personal a que debe llegarse en todo caso de perplejidad (...) El intento de fijar conclusiones preestablecidas contradice la naturaleza misma de la moralidad reflexiva.[10]

Algo semejante sostenía Nicolai Hartmann, para quien la ética

no se inmiscuye en los conflictos de la vida, ni da preceptos referentes a ellos; no es un código de mandamientos y prohibiciones, como ocurre con el Derecho. Se dirige justamente a lo que hay de creador en el hombre, desafiándolo a que perciba, o, por así decir, a que adivine, en cada nuevo caso, lo que debe ocurrir aquí y ahora. La ética filosófica no es casuística, y jamás le es lícito convertirse en algo semejante: con ello mataría en el hombre justamente aquello que debería despertar y educar: lo creador, lo espontáneo, el íntimo contacto viviente del hombre con lo que debe ser, con lo valioso en sí.[11]

De un modo aún más directo lo expresa P.H. Nowell Smith:

Las preguntas "¿qué debo hacer?" y "¿qué principios morales debería yo adoptar?" tienen que ser contestadas por cada uno por sí mismo. Esto, en definitiva, es parte de la connotación de la palabra "moral".[12]

Todo esto nos permite recordar lo ya apuntado más arriba (punto III.8.) acerca de la "ética aplicada" y de la "normatividad indirecta" de la "ética normativa". Esta última no está orientada a la solución de problemas morales concretos, ni tiene aplicación *directa* en la praxis. Pero sólo ella puede plantear correctamente el problema de la "aplicación", y proponer soluciones para los aspectos teóricos de dicho problema. El casuismo, por desconocer precisamente la "normatividad indirecta" de la ética filosófica, parece una solución frustrada de antemano.

Pero, ¿qué pasa entonces con el situacionismo? ¿Puede la "ética de la situación" resolver el difícil problema de la aplicabilidad? Estamos aquí ante un tipo de ética que ha sido propuesto especialmente desde la filosofía de la existencia, aunque

[10] Dewey, John, *Teoría de la vida moral*, México, Herrero Hnos., 1965, p. 26.

[11] Hartmann, Nicolai, *Ethik*, 4a ed.,Berlin, W. de Gruyter, 1962, p.4

[12] Nowell-Smith, P.H., *Ethics*, Oxford, Blackwell, 1957, p. 278.

también desde la "filosofía de la vida", y, en definitiva, tiene, como el casuismo, antecedentes desde la antigüedad. El argumento predilecto de la "ética de la situación" es el de que cada situación es única, inédita, irrepetible, incomparable con otras, y por tanto ninguna norma puede prever todas las situaciones. Dicho de otra manera: las normas no resultan aplicables, y por tanto no se puede concebir lo moral por referencia a la observancia de ellas. Los actos morales provienen de alguna otra instancia, como puede ser —según la forma específica de ética situacional que se defienda— la "voz de la conciencia", la intuición, la inspiración divina, la firmeza puesta en la decisión, etc. Se acentúa, con Kierkegaard, la importancia del *instante*. Los existencialistas destacan asimismo la *libertad* inherente a la existencia, convirtiendo a ésta en una praxis moral. Como dice Aranguren,

> entre la filosofía de la existencia y la ética de la situación hay un evidente paralelismo: el existencialismo rechaza una esencia anterior a la existencia; no hay más esencia que la esencia concreta conquistada por cada libertad existencial, existiendo. Análogamente, la ética de la situación rechaza una norma anterior a la situación; no hay más norma que la norma concreta hallada desde dentro de cada situación única viviéndola.[13]

Para Sartre, por ejemplo, una acción es moral si deriva de una elección libremente asumida. Ninguna moral general puede dictarle a alguien lo que debe hacer ante un conflicto.

Y ya mucho antes, para Grisebach, cada ser humano concreto se encuentra siempre ante su "presente" concreto, en el que tiene que tomar una decisión concreta, para la cual no hay ni puede haber fórmulas generales.[14] Grisebach llamaba "crítica" a su ética situacional, e impugnaba como "dogmáticas" a todas las teorías éticas que desconocen esa inevitable sujeción al "presente". Una forma mitigada de ética situacional fue postulada por Gusdorf, para quien la apelación a reglas generales corresponde al "estilo serio" de la vida, basado en una pretensión de uniformidad, y desfigurador del carácter concreto y temporal de la existencia.[15] Pero Gusdorf cree que también el

[13] Aranguren, J.L.L., *op.cit.* en n. 3, p. 275.

[14] Cf. Grisebach, Eberhard, *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, Halle-Saale, M.Niemeyer, 1928, p.192 y *passim*.

[15] Cf. Gusdorf, Georges, *Traité de l'existence morale*, Paris, A.Colin, 1949, p. 41.

estilo "esteticista" de vida, que sólo se atiene al instante, pierde el sentido de la existencia. Entre ambos estilos "erróneos" hay, según Gusdorf, un tercer estilo: el de la "vida espiritual", en el que se da una síntesis de lo abstracto y lo concreto, de lo universal y lo particular.

Lo que, en definitiva, se revela en la contraposición entre el casuismo y el situacionismo, es una estructura conflictiva del *ethos*: la tensión permanente entre lo universal y lo particular, tensión que juega un papel central en la cuestión de la "aplicabilidad". Parece tan unilateral pretender que las normas se pueden aplicar siempre como pretender que no pueden aplicarse nunca. Se trata, más bien, de un auténtico problema, quizá sin posibilidad de solución definitiva, y corroborador de la complejidad de los fenómenos morales, un problema arduo que la ética normativa tiene que seguir investigando, particularmente ahora, cuando esas investigaciones se han hecho, además, imprescindibles para la "ética aplicada".

V.2.4. Con el problema anterior se relaciona estrechamente el de la "rigurosidad" de las normas morales: si las normas son válidas, ¿hay que cumplirlas estrictamente, o existen ciertos márgenes de flexibilidad? Se puede responder esto desde las siguientes posiciones:

1. Rigorismo	En la moral no puede haber términos medios, ni indiferencia, ni "mezclas" de cumplimiento e incumplimiento. Tanto los actos como las personas son "buenos" o son "malos", según cumplan o no con las normas. Ejemplos: estoicos, Kant, ética "pietista" (que influyó decisivamente en Kant).
2. Latitudinarismo	(De *latitudo*: "amplitud".) Hay que cumplir las normas, pero entendiendo que ellas son flexibles. Tolerancia con los casos de incumplimiento. Ejemplos: algunos teólogos anglicanos, platonistas de Cambridge. Hay dos formas de latitudinarismo:

a) indiferentismo (algunas acciones son indiferentes);
b) sincretismo (algunas acciones son a la vez "buenas" y "malas").

Es cierto que el concepto de "moralidad" tiene que ir ligado a cierto grado de *disciplina*. La "legitimación" de normas significa admitir que ellas al menos *deberían* ser tomadas "en serio", y tomarlas en serio significa admitir que se las debe "observar" o cumplir. Un incumplimiento reiterado, rutinario, es decir, la falta de "seriedad" frente a lo normativo, produce inevitablemente el desprestigio de las normas y la disolución de su legitimidad. El rigorismo es, en primera instancia, la comprensión de que la "validez" tiene que traducirse en "vigencia".

Sin embargo, ocurre que la vida moral es lo suficientemente compleja como para determinar la necesidad de algunas excepciones, sobre todo por el hecho de que esa complejidad se expresa frecuentemente en forma de *conflictos entre normas*. A menudo el cumplimiento de una norma sólo puede hacerse a costas de la violación de otra. El rigorismo ético es ciego frente a la conflictividad. Kant admite conflictos entre "deberes" e "inclinaciones", pero no conflictos entre un "deber" y otro "deber".

No obstante, siempre es peligrosa, por otro lado, cualquier exageración de la "amplitud". Donde *todo* rigor se pierde, impera la *relajación* de la moral, y se justifica entonces la asunción de actitudes como la representada por el "escepticismo de la vigencia". El problema de la rigurosidad de las normas reside, pues, en la dificultad de hallar criterios o patrones de medida según los cuales determinar el grado de rigurosidad que cabe asignar a las exigencias contenidas en las diversas normas. Es un problema que requiere ser planteado en relación con el de la conflictividad.

V.5. El problema de la "esencia" de lo moral corresponde a la ética normativa cuando se lo plantea aproximadamente en estos términos: ¿qué es lo que determina el carácter moral de un acto? ¿El contenido, o la forma? ¿El "qué" se hace, o el "cómo" se lo hace? Según se conciba la respuesta a tales preguntas, tendremos:

1. Éticas "materiales"	empíricas	de "bienes"	hedonismo, eudemonismo, utilitarismo, etc.
		de "fines"	evolucionismo, perfeccionismo teleológico, etc.
	a priori	"ética material de los valores"	
2. Formalismo ético	ética kantiana, Sartre, ética discursiva		

La diferencia entre teorías "materiales" y teorías "formales" debe entenderse en el sentido de que ellas asignan, respectivamente, una mayor relevancia a los *contenidos* o a las *formas* de la acción para determinar el carácter "moral" de esta última. Un malentendido frecuente consiste en creer que las teorías mismas están constituidas (exclusiva o predominantemente) por elementos materiales o formales. En *toda* teoría de ética normativa hay, como es obvio, *ambos* tipos de elementos. La distinción entre "ética material" y "ética formal" cobró importancia especialmente en dos oportunidades: 1) en la crítica que Hegel dirige al carácter "formal" de la ética kantiana, y 2) en la designación de "ética *material* de los valores" forjada por Max Scheler para su propia ética, con el propósito de distinguirla, por un lado, de la ética "de bienes y de fines" y, por otro, del "formalismo ético" kantiano.

Las éticas de "bienes" se caracterizan por sostener que existe un determinado "bien" (placer, felicidad, etc.) que permite reconocer los actos como "morales" según su adecuación para obtenerlo. En tal sentido, son éticas ligadas a propuestas *teleológicas* de fundamentación, y coinciden prácticamente con las llamadas éticas de "fines". En la ética de Aristóteles, por ejemplo, el "bien" de cada cosa o de cada acción es aquello a lo que ella *tiende*. La ética se muestra entonces como un estudio de aquello hacia lo cual tiende la actividad del hombre. Aristóteles sostiene, basándose en el consenso general, que ese "bien" (o "fin", *télos*) es la "felicidad" (*eudemonía*). Pero también se trata de saber en qué consiste la tal *eudemonía*, ya que hay muchas concepciones al respecto. Aristóteles, empleando una argumentación que le permite desechar las propuestas inadecuadas (como el placer —que también es perseguido por los animales—, o la riqueza —que es un medio y no un fin—, o el

honor —que está más en quien lo da que en quien lo recibe—) dirá que la felicidad, en cuanto meta de la *actividad* propia del hombre, no puede ser otra cosa (dado que dicha actividad es la de "pensar" o "razonar") que la actividad del alma según la razón, o sea, según la virtud o perfección, y no sólo por un momento, sino a lo largo de la vida, pues "una golondrina no hace verano".[16] Además del "eudemonismo", hay otras éticas de "bienes", como el "hedonismo" (de *hedoné*, placer), representado en la Antigüedad primero por los cirenaicos (de la escuela de Cirene, ciudad griega), y más tarde por los epicúreos (seguidores de Epicuro). Sin embargo, en ninguno de esos pensadores se recomienda el desenfreno, sino las formas de vida que proporcionan *serenidad*. En ellos la ética converge con el "arte de vivir": lo que sobre todo importa es vivir de tal manera que se evite o minimice el dolor. El utilitarismo a su vez representa, como vimos, una "socialización" del hedonismo, ya que el carácter moral es referido a la posibilidad de que el "bien" alcance a la mayoría. En un sentido algo distinto suele hablarse también de "ética de fines" para designar teorías que interpretan el carácter "moral" de una acción como lo que en ésta contribuye de alguna manera al *mejoramiento* de la humanidad, ya sea en relación con la evolución biológica o con algún determinado criterio de "perfección". La ética cristiana, a su vez, y no en su aspecto de ética del "amor al prójimo", sino en cuanto ética orientada en la idea de una felicidad o "beatitud" ("bienaventuranza eterna") representa asimismo un tipo peculiar de eudemonismo. Esto es así en la medida en que dicha bienaventuranza se concibe como un premio a que se hace acreedora, *después* de la existencia terrena, un alma orientada en el "amor al prójimo" *durante* dicha existencia. Así lo ha visto Nicolai Hartmann, para quien la estructura básica de la ética cristiana es, al margen de la tendencia ético-social del cristianismo primitivo,

> un eudemonismo individual. El individuo no tiene que procurar la salvación del alma del prójimo, sino, en primer lugar, sólo la de la propia —"haced que os volváis bienaventurados, con temor y temblor". Como la moral del amor al prójimo se refiere a los bienes del más acá y a la conducta del hombre en el más acá, esto no es ni siquiera una inconsecuencia. El hombre, al preocuparse por el prójimo, se preocupa a la vez por la salvación de su propia alma. Si

[16] Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, I, 1098 a 19.

él quisiera invertir esta relación, y orientarse primero a la salvación del alma del prójimo, entonces lo primero no sería para él amar al prójimo, sino procurar que éste practicara el amor al prójimo. El altruismo del más acá es a la vez un egoísmo del más allá. Este es el punto en el que el cristiano tiene que ser necesariamente egoísta y eudemonista, a causa de su metafísica religiosa del más allá. [17]

La "ética material de los valores" —que, en el caso de Scheler (no así en el de Hartmann) está ligada a una concepción cristiana, reconociendo como valores supremos a los valores de "lo sagrado"— se desarrolla sobre la base del supuesto de que Kant ha superado ya, definitivamente, toda ética del "éxito", y por tanto, toda forma de teoría ético-normativa que vincule la moralidad con premios y/o castigos.

Scheler reprocha a Kant, sin embargo, el haber creído que tal superación implicaba necesariamente la adopción de un "formalismo" ético, y que identificara así *toda* ética "material" con la ética del éxito. La ética propuesta por Scheler está pensada por él como una ética "material", pero cuyo contenido no es un "bien" determinado, sino los *valores* que, en todo caso, sirven de fundamento a los "bienes". La "ética material de los valores" representa, como se vio, la más sistemática aplicación del método fenomenológico a la ética. En ella se intenta describir minuciosamente todas las relaciones dadas entre esas "esencias" que son los valores, los cuales se aprehenden *intuitivamente*, en ciertos actos emocionales intencionales como el "sentir" (*Fühlen*), el "preferir" o el "amar". Los valores y tales interrelaciones constituyen, según esto, el "contenido" de lo moral: los valores "morales" (que son valores de las personas y de sus conductas respectivas), o sea, los valores de lo "bueno", se dan, según Scheler, en la *coincidencia del valor intentado con el valor preferido.*[18] Una de las relaciones más importantes

[17] Hartmann, Nicolai, *Ethik*, 4a.ed.,Berlín, W.de Gruyter, cap. 9,c, p.84-85.

[18] Cf. Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Francke, Bern, 5a. ed., 1966, p. 48.

Sobre la ética de Scheler hay una inmensa bibliografía. En español puede verse, entre otros, los siguientes trabajos: Frondizi, Risieri, *¿Qué son los valores?*, México, F.C.E., 4a. ed.,1977, pp.86-119 y 133-143, Gomá, Francisco, "Scheler y la ética de los valores", en Camps, Victoria (ed.), *Historia de la ética*, tomo III, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 296-326, Llambías de Azevedo, J., *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía, con algunas críticas y autocríticas*, Buenos

entre los valores es la de la "jerarquía". "Preferir" un determinado valor (extramoral) a otro valor (extramoral) equivale, en la terminología scheleriana, a *captar* su "altura" jerárquica, o sea, a aprehender el "hecho" (fenomenológico) de que aquél es "superior" a éste. "Intentar" un valor (extramoral), equivale, a su vez, a apuntar, volitivamente, a la "realización" de ese valor. Con independencia de que tal realización se logre, si el valor al que se "apunta" es el mismo que se ha "preferido" (captado como "superior"), entonces "se da", según Scheler, "a espaldas" del acto volitivo correspondiente, el valor "moral".

El "formalismo" ético, en cambio, desvincula el carácter "moral" de todo "contenido". Para Kant, dicho carácter depende de que la "máxima" por la que se decide efectuar un determinado acto pueda ser "universalizada" sin contradicción. Para Sartre, depende de que el agente *asuma* su propia elección. Para Apel, de que sea posible el consenso de todos los afectados. En ninguno de estos ejemplos se atiende, para saber si un determinado acto es "moral", al "qué" de ese acto, sino sólo a su "forma", a su "cómo". Es claro, para el formalismo ético, que un acto moral siempre tiene un determinado contenido: el agente hace "algo". Pero, desde el punto de vista "formal", no es ese "algo" lo que determina la "moralidad" de dicho acto, o, por lo menos, ese "algo" reviste siempre una relevancia moral mucho menor que la que corresponde a la "forma".

V.2.6. Ciertos problemas de índole metafísica están, sin embargo, muy vinculados a la ética normativa. Entre éstos se halla el tradicional problema del "libre «arbitrio»", o el de la "libertad". Sólo si se admite que el hombre es libre tiene sentido una ética normativa. Aquí hay muy diversas variantes de posiciones "deterministas", "indeterministas" y también de intentos de conciliación entre ellas (por ejemplo, el de Kant).

Aires, Nova, 1966, pp. 61-155. Me he ocupado del tema en diversas oportunidades, por ej., en el art. sobre "Axiología y fenomenología", en VVAA, *Concepciones de la Ética* (Tomo II de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*), Madrid, Edit. Trotta, 1992, pp. 73-103, en mi libro *Cultura y conflicto*, Buenos Aires, Biblos, 1984, pp.21-32, etc. El Papa Juan Pablo II ha dedicado un libro a la ética de Scheler: Wojtyla, Karol, *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid, B.A.C. (Biblioteca de Autores Cristianos), 1982.

Kant hablaba de problemas que la razón no puede resolver, pero que tampoco puede dejar de plantearse. El de la libertad es, precisamente, uno de esos problemas. En ello se deja ver también su carácter eminentemente metafísico. Para la ética normativa, desde luego, se trata asimismo de un problema; pero es, ante todo, un *supuesto*. Si no se supone la libertad (al menos, en el sentido de "libre arbitrio") del agente moral, no puede atribuirsele a éste "responsabilidad" por sus actos. Y si no puede atribuirsele "responsabilidad" (o imputabilidad), ya no puede considerárselo agente *moral*. En realidad, ni siquiera podría considerárselo *agente*, ya que, si sus actos no fueran "libres", no dependerían de su voluntad. No habría "agentes", sino más bien autómatas, o marionetas, movidas por alguna fuerza que les es extraña y que no pueden resistir.

El problema de la libertad se plantea a menudo en conexión con el del carácter "necesario" de las leyes de la naturaleza, y, particularmente, el de la ley de causalidad.

Parecería que, si todo fenómeno tiene su causa fuera de él, entonces nada puede *iniciar* una serie causal, y la libertad, por tanto, resulta imposible. Pero el caso es que esa imposibilidad tampoco puede admitirse, porque resulta inconciliable, no sólo con la moralidad, sino también con las experiencias que hacemos diariamente, de actos que efectuamos, pero *que habríamos podido omitir si así lo hubiéramos querido*. Por un lado, entonces, tendemos al *determinismo* (la afirmación de que en la naturaleza todo está determinado, y que nada, en consecuencia, puede modificarse: todo es, fue y será como *tiene que ser*, como desde el principio de los tiempos *tenía que ser*), mientras que, por otro, tendemos también a afirmar nuestra condición de seres "libres", es decir, nuestra capacidad de modificar de alguna manera el curso de los acontecimientos, y así nos sentimos atraídos por el *indeterminismo* (la afirmación de que no todo es necesario en el Universo, de que también hay indeterminación, contingencia).

Esta dificultad se advirtió desde la antigüedad, y también desde entonces se trató de hallarle solución. Siempre se buscó alguna manera de conciliar esas dos evidencias que *parecen* estar en contradicción. A menudo se pensó, justamente, que tal contradicción es *sólo* una contradicción *aparente*. Ya los estoicos, que eran decididos deterministas, pero que, a la vez, otorgaban especial importancia a la moral, concibieron una conciliación entre la necesidad y la libertad: esta última fue pensada

como "conciencia de la necesidad". Esa idea reapareció con frecuencia en la historia de la filosofía, y a ella recurrieron filósofos tan importantes como Spinoza y Hegel. Kant, por su parte, intentó otro tipo de conciliación. La filosofía de Kant es impensable sin causalidad (que defendió contra el asociacionismo de Hume), pero es también impensable sin libertad (imprescindible en una ética del deber). La propuesta de Kant, expuesta muy escuetamente, viene a decir que, mientras la causalidad es la legalidad propia del mundo fenoménico, la libertad es la legalidad propia del mundo inteligible (*nouménico*). El hombre, como "ciudadano de dos mundos", participa de ambas legalidades, y su acción puede derivarse de cualquiera de ellas, pero sólo podrá considerarse "moral" si ocurre según la libertad. Esta no es *demostrable;* pero tiene que ser "postulada" por la razón práctica, pues sin ella no sería posible la ley moral. Hoy la libertad sigue siendo indemostrable (cualquier intento de demostración tropieza, como lo vio muy bien Nicolai Hartmann, con antinomias que, en definitiva, son insolubles), pero desde la perspectiva pragmática se puede *mostrar* que cualquier argumentación que pretenda negar la libertad incurre en una "autocontradicción performativa" (contradicción entre el contenido de lo que se dice y lo que *se hace* en el acto de decirlo), pues el recurso mismo a la argumentación ya presupone el reconocimiento de la libertad del que habla y de sus interlocutores. Manfred Riedel sostiene que la presuposición del libre arbitrio está tanto en la ética como en la teoría de la acción, y que la pregunta "¿qué debemos hacer?" carecería de sentido si no se hiciera ese supuesto.[19]

Parecería, pues, que un planteamiento correcto del problema de la libertad tiene que hacerse desvinculándolo de las cuestiones de la física. Sin embargo, en los últimos tiempos han continuado también los debates entre deterministas e indeterministas dentro de aquel marco tradicional, que podría considerarse *prekantiano.* Al determinismo de Einstein ("Dios no juega a los dados") y de posiciones semejantes se ha respondido con intentos epistemológicos de restringir el rigor de la causalidad, como ocurre con el concepto popperiano de "uni-

[19] Cf. Riedel, Manfred, "Zweck- und Bedürfnisgebundenes oder freies Handeln", en VVAA, *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik,* Hrsg. von K.O.Apel, D. Böhler und K.Rebel, Weinheim & Basel, Beltz Verlag, 1984, tomo I, pp. 208-240.

verso abierto", y también con algunas interpretaciones del principio de Heisenberg, o las más recientes propuestas de Ilya Prigogine acerca de las "estructuras disipativas" y del papel que desempeñan en el universo el "caos" y la "incertidumbre". Ya casi no hay deterministas "laplacianos" —para quienes lo "probabilístico" de las predicciones sólo expresa la imposibilidad de conocer todos los factores determinantes—, y es más corriente admitir un "azar" no meramente *gnoseológico*, sino también *óntico*. En tal sentido, predomina hoy quizá una concepción del universo más cercana a la idea del "*clinamen*" de los epicúreos (según la cual los átomos sufren, en su caída, desviaciones azarosas, dejando lugar así a hechos contingentes y al libre arbitrio) que al estricto determinismo de los estoicos. De todos modos, cualquier derivación del problema de la libertad a ese contexto de las interpretaciones físicas desconoce el aporte decisivo de Kant, consistente en su enfatización de la *indemostrabilidad* de la libertad. El principal error *pre-* y *poskantiano* se encuentra acaso, como sostenía Hartmann, en ver el determinismo como una coacción de la libertad moral, en lugar de advertir que los procesos causales no excluyen necesariamente la irrupción de un determinante ajeno a ellos. La libertad no es "indeterminación", sino una determinación *sui generis*, un *plus* de determinación (y no un *minus* como pretenden quienes la vinculan a la contingencia). En otros términos, la libertad representa la introducción de un nexo teleológico en un universo caracterizado por la determinación *meramente* causal.[20]

En consonancia con la complejidad del *ethos*, la libertad es un concepto sumamente complejo y por ello entraña uno de los problemas más difíciles de la filosofía. No sólo se contraponen las maneras de concebirla, sino también las maneras de plantear ese problema. A éste no puede desvinculárselo del todo del problema cosmológico; pero tampoco puede reducírselo a esa relación. También es necesario considerar dimensiones tan

[20] Cf. Hartmann, Nicolai, *op.cit.*, Dritter Teil, pp.621 ss. Sería imposible resumir aquí, siquiera muy escuetamente, el desarrollo que propone Hartmann de la cuestión de la libertad, a lo largo de 200 páginas de su *Ética*. Sólo trato de indicar la idea central, que, en definitiva, corrobora el carácter metafísico, insoluble, de dicha cuestión, y que, sin embargo, constituye a la vez uno de los mayores aportes del pensamiento contemporáneo para clarificarla. Un buen resumen puede hallarse en García Maynez, Eduardo, *Ética*, 20a. ed., México, Porrúa, 1973, pp.269-312.

diversas como las de lo psicológico, lo existencial, lo político, lo jurídico, etc. ¿Se trata de conceptos distintos de "libertad" y, por tanto, de problemas también distintos? ¿Qué tienen en común, por ejemplo, el determinismo físico con el psicoanalítico?. O, más distantes aún, ¿pueden discutirse los argumentos de John Stuart Mill sobre la libertad "social o civil" (referida a "la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo") desde concepciones *existenciales* como la de Sartre (según la cual el hombre "está condenado a la libertad")? La ambigüedad de la libertad ha sido puesta de relieve, por ejemplo, por Norbert Hoerster cuando dice que

> la libertad política, la libertad del indeterminismo y la libertad en el sentido de la filosofía del idealismo alemán lo único que tienen en común es el nombre; además, en cada una de estas tres libertades habría que distinguir una serie de diferentes significados.[21]

Es posible que esto sea una exageración, y que esos conceptos de "libertad" tengan algo más que el nombre en común. Pero es indudable que la ambigüedad existe, y hay que tenerla en cuenta si se aspira a planteamientos claros. El esfuerzo por la univocidad, que es válido para todo problema filosófico, lo es particularmente para éste. Es necesario, al menos, tener conciencia de las intenciones fundamentales con que se lo plantea, que pueden ser intenciones metafísicas, ético-normativas, políticas, etc., e incluso, por cierto, intenciones metaéticas. De la lucidez de tal conciencia dependerá, en buena parte, que las soluciones propuestas alcancen alguna fecundidad.

Digamos, por fin, que el problema quizá más relevante para la ética normativa en relación con la libertad es uno al que ni siquiera he mencionado hasta ahora: el del *conflicto* entre la libertad y la justicia. Pero resulta imposible desplegarlo aquí. Baste indicar que en dicho problema se expresa una de las estructuras conflictivas básicas del *ethos*, a la que aludí más arriba con el nombre de "conflictividad sincrónica".

[21] Hoerster, Norbert, *Problemas de ética normativa*, Buenos Aires, Alfa, 1975, p. 161-162.

V.2.7. Otro problema ético-metafísico se deriva de las dicotomías del *ethos*: la dicotomía onto-deóntica plantea la cuestión de hasta qué punto coinciden de hecho (o al menos podrían coincidir) el "ser" y el "deber ser" (o el "hecho" y el "valor"). La dicotomía axiológica, a su vez, hace que existan dos interpretaciones generales contrapuestas de aquella coincidencia: el "optimismo" (que tiende a ver una gran coincidencia, o que, por lo menos, cree que es una coincidencia progresiva), y el "pesimismo" (que tiende a ver una mutua exclusión entre esos ámbitos o, al menos, una separación progresiva). En tal sentido, se puede llamar "optimistas" a los estoicos, a Leibniz, a las filosofías dialécticas, etc. "Pesimistas" hubo desde la antigüedad (como el cirenaico Heguesías) y, sobre todo, en el siglo XIX (Schopenhauer, Bahnsen, Deussen, Mainländer, o poetas como Byron y Leopardi, y muchos otros).

En la contraposición optimismo-pesimismo las incumbencias de ética normativa se mezclan casi inevitablemente con otras, no sólo metafísicas, sino también, por ejemplo, psicológicas, del "arte de vivir", etc. Se han dado de hecho muchas variantes, tanto del optimismo como del pesimismo. Una interesante distinción es la que ofrece Carlos Vaz Ferreira:

> Hay dos sentidos de "optimismo" y "pesimismo": optimismo (o pesimismo) de éxito, y optimismo (o pesimismo) de valor ... Mejor que definición, un ejemplo: Para juzgar alguna aventura de Don Quijote, podremos ser —y razonablemente muchas veces seremos— pesimistas de éxito; pero optimistas (este es el otro sentido) en cuanto al valor moral, en cuanto al signo "bueno" o "malo". Y generosa y noble esa aventura: juzgaremos que es buena. Ese optimismo sobre el signo moral es el optimismo de valor.[22]

Esta distinción representa, sin querer, una crítica al utilitarismo, ya que segrega el carácter "moral" de lo que puede ser el *resultado* de una acción. El "optimismo" o el "pesimismo", cuando se refieren a dicho resultado, no incluyen un juicio moral de la acción correspondiente. Sin embargo, pueden ser actitudes que interesen a la ética normativa. Un ejemplo contrario al que ofrece Vaz Ferreira, pero que confirmaría su distinción, consistiría en considerar a alguien como capaz de un determinado acto difícil y arriesgado (por ejemplo, un secuestro, un

[22] Vaz Ferreira, Carlos, *Fermentario*, Buenos Aires, Losada, 1962, p. 129.

asalto, etc.), lo que denotaría un "optimismo de éxito", pero, a la vez, impugnar moralmente ese mismo acto ("pesimismo de valor").

Optimismo y pesimismo tienen que ver, de todos modos, con maneras de valorar, y a menudo responden a específicos "temples de ánimo". Reducirlos a esto me parece, en principio, excesivo, ya que también aquí se expresa, a su manera, la complejidad del *ethos*. Pero se trata de un aspecto que conviene tener en cuenta. Windelband sostenía que

> optimismo y pesimismo no son sino ciertas disposiciones psíquicas, producidas por cualesquiera sentimientos, que luego imprimen fácilmente su sello a todas las nuevas vivencias. No hay quien no conozca tales estados de ánimo, y sabido es también hasta qué punto dependen de fenómenos y procesos puramente fisiológicos. Pero estos estados de ánimo, que en un principio sólo tienen de por sí un carácter transitorio, pueden mostrarse más o menos tenaces por razones de temperamento o de experiencia personal y siempre a consecuencia de ciertos hechos y tendencias exclusivamente psicológicos, de tal modo que se manifieste una determinada inclinación del individuo a ver las cosas de un modo optimista o pesimista.[23]

En virtud de cierta característica tendencia a la generalización, estas "disposiciones psíquicas" derivan con frecuencia, según Windelband, en "enjuiciamiento" del mundo. Pero juicios como "el mundo es bueno" o "el mundo es malo" nada explican de la realidad, salvo la aceptación o el rechazo de ella por parte de quien así juzga. Un juicio sobre el valor general del universo tendría sentido si el universo tuviera realmente un "fin" o "destino" (en cuyo caso el "enjuiciamiento" consistiría en indicar que dicho fin se cumple o no), y si ese fin fuera conocido por quien juzga. Pero el hecho es, dice Windelband, que "no existe ningún fin del universo susceptible de ser demostrado objetivamente", y en consecuencia ese enjuiciamiento es infundado.

Windelband no explica, sin embargo, por qué tales "estados de ánimo" tienden a la "generalización". Además, sus objeciones podrían, en principio, ser respondidas por un pesimista que dijera que precisamente la falta de un "fin" del universo, o la imposibilidad de conocerlo en caso de que existiera, es ya una afirmación pesimista, o, al menos, un justificativo suficiente para adoptar una posición pesimista.

[23] Windelband, Wilhelm, "Pesimismo y ciencia", en *Preludios filosóficos*, Buenos Aires, Rueda, 1949, p. 371.

Pese a este reparo, creo que la acotación de Windelband sirve para comprender el carácter de "enjuiciamiento" que, efectivamente, revisten el optimismo y el pesimismo. Faltaría quizá añadir que ese enjuiciamiento valorativo marca, en definitiva, y como ya lo apunté más arriba, las relaciones indisolubles que existen entre los dos lados de cada una de las dicotomías que se estudiaron en el capítulo II. En efecto, lo valorado, como "bueno" o "malo" (dicotomía axiológica), en esas posiciones es siempre —se esté o no consciente de ello— el "deber ser" (dicotomía deonto-axiológica), y en particular el grado de coincidencia entre lo que "debe ser" y lo que "es" efectivamente (dicotomía onto-deóntica). No es que se confunda estas dos instancias (aunque una tal confusión tampoco queda excluida), sino que lo juzgado es la relación entre ellas. Para un optimismo extremo (como el de los estoicos), todo lo que es debe ser, y todo lo que debe ser, es, o al menos llega a ser. Un pesimismo extremo (del tipo de Bahnsen o de Rensi) sostendrá, en cambio, que nada de lo que es debe ser, y nada de lo que debería ser es. Formas más mesuradas de optimismo y pesimismo vienen a sostener, respectivamente, que la coincidencia entre ambas esferas es mayor —o menor— que lo que entre ellas no coincide, o bien, asimismo respectivamente, que aquella coincidencia tiende a aumentar —o a disminuir.

Tanto el optimismo como el pesimismo suelen referirse sobre todo a las expectativas frente al futuro: aquel expresa la esperanza de que todo mejore, mientras que éste renuncia a tal esperanza y representa la sospecha (cuando no la convicción) de que todo habrá de empeorar. Pero, como dice Juan José Sebreli,

> el porvenir es incierto, y la única actitud que cabe frente a él no es el optimismo ni el pesimismo sino la incertidumbre. Pero si uno elige como actitud moral el optimismo, es decir, si tiene fe en el progreso, contribuirá en alguna medida al mismo. Se cumple aquí lo que en sociología se llama la hipótesis autopredictiva, la predicción ayuda a la realización de la misma como cuando se lanzan rumores sobre el alza o baja de la bolsa y se la provoca efectivamente. [24]

Precisamente en ese sentido, es decir, en cuanto *actitudes morales*, interesan a la ética normativa el optimismo y el pesi-

[24] Sebreli, Juan José, *El asedio a la modernidad*, Buenos Aires, Sudamericana, 1991, p.94.

mismo, y el problema de la contraposición entre tales actitudes. Es posible, desde luego, desarrollar *teorías ético-normativas* optimistas o pesimistas; pero éstas serán críticas o dogmáticas según tengan o no en cuenta el hecho de que derivan de *actitudes morales*. En su referencia al futuro, tales actitudes son formas de *apuesta*. El optimismo, que, en tal sentido, puede parecer —o ser— más ingenuo, practica un *fair play* que falta en el pesimismo: el optimismo asume sus riesgos, como el ridículo o la acusación de "alejado de la realidad", mientras que el pesimismo parece apostar a pura ganancia, porque si sus funestos pronósticos no se cumplen, todos habrán salido beneficiados.

De modo semejante a lo que ocurre con la libertad, la ética normativa se ve, en lo que ella puede tematizar *a partir* de actitudes como el optimismo o el pesimismo siempre envuelta en tematizaciones metafísicas (particularmente cosmológicas), psicológicas, políticas, etc., y la ambigüedad resulta difícil de evitar. Tal dificultad, sin embargo, no es una imposibilidad, y también en este caso el trabajo racional, sistemático, de la ética normativa será tanto más productivo cuanto mayor sea la univocidad que se logre.

V.2.8. Valgan las anteriores como muestras de una "aporética" que es, desde luego, mucho más amplia. La escisión de las respuestas clásicas, para cada cuestión, en nuevas dicotomías, o posiciones opuestas, no habla en contra de la ética normativa, ni la relativiza, sino que más bien sugiere que el camino verdaderamente *crítico* en ese nivel de reflexión tiene que ir por la búsqueda de síntesis o conciliaciones. La posiciones extremas siempre indican unilateralidad. Lo característico del *ethos* es su estructura conflictiva. Esta explica la constante posibilidad de interpretaciones contrapuestas y muestra por qué es necesaria la aplicación del método dialéctico, aunque cuidando, a la vez, que éste no determine nuevas concepciones unilaterales.

V.3. Problemas de la metaética

La metaética, como vimos, es la reflexión sobre la semiosis del lenguaje moral. Pero hay que hacer ahora, ante todo, dos acotaciones:

1. No es, en tal sentido, una rama de la lingüística (o de la semiótica entendida como disciplina científica), sino, a lo sumo, una rama de la filosofía del lenguaje. En tal carácter, tiene que procurar resolver problemas referidos, por ejemplo, a la validez de los enunciados morales (o a los de ética normativa), etcétera.

2. Pero tampoco se la puede considerar exclusivamente como filosofía del *lenguaje*, ya que en el ámbito de su interés entran, simultáneamente, problemas *conceptuales*.

También la clasificación de los problemas metaéticos puede responder a criterios distintos. Y la clasificación de las "teorías" metaéticas, es decir, de los "modelos" de solución, depende, obviamente, de los problemas específicos considerados.

Acaso el problema general más característico de la reflexión metaética contemporánea sea el de si los términos normativos básicos (como "bueno", "deber", etc.) expresan alguna forma de *conocimiento*, y, por tanto, si las proposiciones normativas (éticas y morales) son clasificables —como, en general, lo son las descriptivas— en "verdaderas" y "falsas". El problema, en realidad, no es nuevo, pero en el siglo XX se afinaron las formas de formularlo y fue también posible discriminar mejor los tipos de respuestas. Como lo puso de relieve el neopositivismo (Círculo de Viena, etc.), las proposiciones que no pueden ser verificadas como "verdaderas" ni como "falsas" son proposiciones "sin sentido". Los neopositivistas se apresuraron, claro está, en ubicar bajo ese rubro todas las proposiciones de la metafísica, primero, y luego también todas las de la ética normativa. Esa solución fue considerada, por muchos pensadores, demasiado simple, poco sutil, y hasta torpe. Como suele ocurrir, ciertas propuestas filosóficas muy extremas sirven al menos para generar reacciones críticas, y éste fue el caso. La exageración de los neopositivistas sirvió para remover viejas inquietudes de la reflexión metaética que se remontaban a comienzos de siglo, y quizá también mucho más atrás, en la tradición filosófica anglosajona. El caso es que se puso de manifiesto la necesidad de aclarar cuál es, en realidad, el carácter de las proposiciones éticas, y del lenguaje moral en general.

Desde la perspectiva de ese problema central, y de los muchos debates que han tenido lugar al respecto, es como se puede, y de hecho se suele, clasificar las "teorías" o "modelos de solución" en el área de la metaética. La principal dicotomía taxonómica deriva de lo que ya mencionamos: si los términos

morales expresan o no algún conocimiento (y si, por tanto, las proposiciones morales y éticas "tienen sentido", o sea, son, o bien "verdaderas", o bien "falsas"). En el primer caso (es decir, si se afirma que esos términos expresan algún conocimiento), se habla de "cognitivismo" (o "cognoscitivismo", o también "descriptivismo" —pues equivaldría a sostener la analogía entre proposiciones normativas y descriptivas). En el segundo caso, la designación general es "no cognitivismo" (o "no cognoscitivismo", o "no descriptivismo"). Tenemos entonces el siguiente cuadro:[25]

Cognitivismo	Naturalismo Intuicionismo
No cognitivismo	Emotivismo Prescriptivismo

Expuesto en esta forma sucinta, el esquema destaca las posiciones básicas, tal como ellas se han desarrollado sobre todo en la metaética analítica anglosajona. Cada una ha surgido, en cierto modo, de la crítica dirigida a la anterior. El "naturalismo" designa la posición más tradicional (sostenida, por ejemplo, por el utilitarismo).[26] El "intuicionismo" deriva de la crítica que se

[25] Para estas disquisiciones taxonómicas sobre la reflexión metaética me he basado especialmente en los siguientes textos: Hudson, W. D., *La filosofía moral contemporánea*, Madrid, Alianza, 1974, *passim;* Frankena, W. K., *Ética*, México, UTEHA, 1965, cap. VI, p. 129 ss.; Rabossi, E., *Estudios éticos*, Valencia (Venezuela), Universidad de Carabobo, 1979, cap. II, p. 57 ss.; Hartman, R. S., *El conocimiento del bien*, México, FCE, 1965, Primera Parte, p. 47 ss.; Sádaba, J., "Ética analítica", en Camps, V. (ed.), *Historia de la ética*, tomo III, Barcelona, Crítica, 1989, p. 163 ss., Binkley, L. J., *Contemporary Ethical Theories*, New York, Philosophical Library, 1961, *passim;* Brandt, R. B., *Teoría ética*, Madrid, Alianza, 1982, *passim;* Kaulbach. F., *Ethik und Metaethik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, *passim;* Hierro, J. S. P., *Problemas del análisis del lenguaje moral*, Madrid, Tecnos, 1978, *passim;* Pieper, A., *Sprachanalytische Ethik und praktische Freiheit*, Stuttgart, Kohlhammer, 1973, p. 75 ss; Habermas, J., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, p. 53 ss; Nino, C. S., "Los hechos morales en una concepción constructivista", en *Cuadernos de Ética* Nº 1 (abril 1986), p. 67 ss. Una discriminación detallada de lo que he tomado de cada uno de ellos exigiría más espacio del que es aquí disponible.

[26] El utilitarismo, desde el punto de vista ético-normativo, es una

le hace al naturalismo en su pretensión de poder *definir* los términos éticos por referencia a determinadas propiedades "naturales". El "emotivismo", a su vez, asume la crítica a todas las formas de cognitivismo, y el "prescriptivismo" procede a una corrección crítica del emotivismo.

Pero es, evidentemente, un esquema demasiado abstracto. Si se quiere tener un panorama algo más claro, habrá que hacer, por de pronto, las siguientes aclaraciones:

1. Las teorías cognitivistas difieren entre sí, ante todo, según que admitan, no sólo la existencia de "sentido" en las proposiciones éticas, sino también la "definibilidad" de los términos éticos.

2. Las teorías que admitan dicha definibilidad pueden dividirse a su vez según entiendan que los términos éticos se definen por medio de referencias "naturales" o "transnaturales".

3. Los representantes de la "ética del discurso", como Habermas y Apel, e incluso algunos críticos de la misma, entienden que dicha ética puede ser calificada como "cognitivismo".[27]

4. La forma más extrema y más *ruda* de no cognitivismo es posiblemente la que había defendido Carnap en su época del Círculo de Viena: las proposiciones morales son algo así como "imperativos disfrazados", órdenes impartidas en modo indicativo (con lo cual se viene a borrar toda la dicotomía deonto-axiológica). A esa posición se designó, alguna vez, "imperativismo".

5. Hay quienes incluyen también al "decisionismo" entre las teorías no cognitivistas.

6. Algunos filósofos analíticos, como Nowell-Smith y Warnock, sostienen que la "función" de los términos éticos no se re-

---

teoría "teleológica" (o "consecuencialista"), o también una teoría ética "material" empírica, etc., mientras que desde el punto de vista metaético, es una teoría "naturalista": sostiene que los términos éticos expresan el conocimiento de la utilidad (cuando son "verdaderos"). De modo semejante, se puede decir que la "ética material de los valores" es, desde la perspectiva metaética, una teoría "intuicionista".

[27] Personalmente he cuestionado esa calificación en mi trabajo "Anerkennung oder Argumentation? Zur Erörterung einer scheinbaren Antinomie in der gegenwärtigen Ethik", en Apel, K. O. y Pozzo, R. (Hrsg.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie*, Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting, Stuttgart-Bad, Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1990, p. 283 ss. (especialmente p. 292 ss.).

duce a ninguna en particular (de las que le atribuyen las teorías no cognitivistas), sino que hay muchas y diversas funciones posibles, según el contexto en que se usan dichos términos.

Un esquema algo más pormenorizado sería entonces el siguiente:

- Teorías metaéticas
  - cognitivistas
    - definicionistas
      - naturalistas (utilitaristas, evolucionistas, etc.)
      - trans-naturalistas
        - metafísicas
        - teológicas
    - no definicionistas
      - intuicionistas (Moore, Ross, Pritchard, Scheler, Hartmann)
    - discursivistas (?)
  - no cognitivistas
    - imperativistas (Carnap)
    - emotivistas (Stevenson, Ayer)
    - prescriptivistas (Hare)
    - decisionistas (?) (Sartre, Popper)
    - polifuncionalistas (Nowell-Smith, Warnock)

Para aclarar este esquema puede decirse lo siguiente:

a) *Teorías cognitivistas*

Son "definicionistas" aquellas teorías cognitivistas que, de manera expresa o implícita, admiten que términos éticos como "debe" o "bueno" pueden ser definidos, y que precisamente esta definibilidad es prueba de que tienen "sentido". Frankena interpreta la concepción definicionista (o "definista") diciendo que, según ella, "Debe puede definirse en términos de Es, y Valor puede definirse en términos de Hecho",[28] o sea, que lo normativo puede expresarse también en un lenguaje descriptivo. Es lo que hace, por ejemplo, R.B.Perry cuando dice que "bueno" significa "ser un objeto de interés favorable", pero también lo que hace un teólogo moral cuando dice que "bueno" significa "estar aprobado por Dios". Esta diferencia entre dos tipos de definición posibles hace conveniente, por lo pronto, dividir las teorías

[28] Frankena, William K., *Ética*, México, UTEHA, 1965, p.133.

definicionistas en "naturalistas" y "transnaturalistas", según se valgan, respectivamente, de referencias "naturales" o "transnaturales" para definir o *traducir* los términos éticos. La teoría "naturalista" más conocida es, de nuevo, el utilitarismo, entendido ahora en el nivel metaético, es decir, no como una propuesta de fundamentación de normas, sino como una concepción acerca del significado de los términos éticos. El utilitarismo es aquí la doctrina según la cual "bueno" quiere decir "lo que proporciona mayor felicidad a la mayor cantidad de gente", y "correcto" (*right*) quiere decir "contribuye a proporcionar mayor felicidad a la mayor cantidad de gente". "Correcto" es, en términos deónticos, lo que "debe ser". Desde luego, los pasajes del nivel metaético al ético-normativo son en el utilitarismo frecuentes e inevitables; pero no es difícil distinguir cuándo el discurso utilitarista transita en uno o en otro nivel. Otra teoría "naturalista" es la de la ética evolutiva en tanto define los términos éticos mediante términos de evolución biológica, o de lo que favorece dicha evolución. Algunos comentaristas subdividen las teorías naturalistas, a su vez, en "objetivistas" (como las utilitaristas o las evolucionistas) y "subjetivistas" (como la de R.B. Perry).[29] Pero esta subdivisión, aunque por un lado da una precisión mayor a la taxonomía, entraña por otro el riesgo de provocar confusiones, ya que "subjetivismo" podría entenderse también como una forma de *no-cognitivismo*. Los definicionismos "transnaturalistas" pueden subdividirse por su parte en "teorías de inspiración metafísica" y "teorías de inspiración teológica"[30] según recurran, para definir los términos éticos, a principios metafísicos o a la autoridad divina. Esto se vincula con el problema ético-normativo, ya aludido en el punto VI.2., de los intentos de fundamentación transempírica.

Las teorías no-definicionistas surgen como una forma de crítica, dentro del cognitivismo, a las teorías definicionistas, y se reducen, prácticamente, a teorías intuicionistas. Entre éstas hay muchas variantes, pero coinciden en la afirmación básica, a saber, la de que los términos éticos, aunque *tienen sentido*, no pueden definirse, ya que las definiciones se valen necesariamente de términos "naturales", y lo normativo es "no-natural".

[29] Cf.Rabossi, Eduardo, *Estudios éticos*, Valencia (Venezuela), Universidad de Carabobo, 1979, p. 69.

[30] *Ibid.*, p. 68-69.

La obra clave sobre esta cuestión es el libro de George Edward Moore, *Principia ethica*,[31] donde, entendiendo la "definición" como una forma de análisis de un concepto complejo en sus partes simples, y "bueno" (*good*) como un concepto "simple", se infiere fácilmente que éste no puede ser definido. Todo intento de definir "bueno" incurre, según Moore, en la por él llamada "falacia naturalista". En torno de ésta se han producido innumerables debates en el marco de la ética analítica a lo largo del siglo XX. Hay, sin embargo, importantes antecedentes de ese planteamiento de Moore. Richard Price, en el siglo XVIII, sostenía una posición intuicionista en la que enfatizaba la indefinibilidad de "correcto" (*right*) con argumentos parecidos a los que emplea Moore para "bueno". Podemos remontarnos todavía más en el tiempo: Ralph Cudworth, jefe de los "platonistas de Cambridge" en el siglo XVII, había indicado que todo intento de definir los términos morales por referencia a mandamientos —divinos o humanos— equivale a dejar dichos términos sin significación propia.[32] El propio Moore reconocía que Henry Sidgwick, en su obra *The Methods of Ethics*, de 1875, se le había adelantado. Con respecto a la "falacia naturalista", el antecedente decisivo está en la famosa acotación de Hume acerca de la ilicitud lógica de "derivar" un "debe" de un "es", cuestión que asimismo ha sido motivo de muchas discusiones, sobre todo desde el intento de John Searle, de mostrar la posibilidad de una derivación semejante.[33] Moore mismo no se consideraba "intuicionista"; pero no hay otro rubro bajo el cual ubicar su propuesta. También formularon teorías intuicionistas pensadores como Hasting Rashdall, Harold Arthur Pritchard, David Ross, Edgar Carrit y muchos más. Fuera de la filosofía analítica, es lícito considerar "intuicionistas" (en sus implícitas incursiones por temas metaéticos) a los representantes de la "ética material de los valores", Max Scheler y Nicolai Hartmann, ya que sostenían la "objetividad" y, a la vez, la "indefinibilidad" de los valores, y afirmaban expresamente que éstos se aprehenden por medio de "intuiciones emocionales".

[31] Cf. Moore, George Edward, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1903. Trad esp.: México, UNAM, 1959.

[32] Cf.Hudson, W.D., *La filosofía moral contemporánea*, Madrid, Alianza, 1970,pp.79-81.

[33] Cf. Searle, John, *Actos de habla, Ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1980, cap.VIII, pp. 178 ss.

Es dudoso, en cambio —como lo mencioné más arriba (ver nota 27)—, si es o no correcto considerar "cognitivistas" a los representantes de la actual ética discursiva, Apel y Habermas, aun cuando ellos mismos se autodenominan así. La razón de esta duda reside, por un lado, en que dicha ética se desarrolla más como una ética normativa que como una metaética (Apel incluso niega que la denominación "metaética" sea correcta) y, por otro, en que allí no se dice que los términos éticos posean una "significación" o "referencia objetiva", sino que a lo sumo se admite una "objetividad" en el sentido de una "intersubjetividad" dentro de la "comunidad de argumentación". El "cognitivismo" metaético alude, sobre todo, a una cuestión semántica, mientras que la ética discursiva adopta una perspectiva expresamente pragmática.

b) *Teorías no-cognitivistas*

Las teorías no-cognitivistas, aunque también presentan claros antecedentes, surgen sobre todo a partir del empirismo lógico del "Círculo de Viena". Allí se negaba significación a los enunciados "no verificables", entre los cuales se incluía especialmente a los de la metafísica y los de la ética. A partir de críticas al intuicionismo (al que acusan, entre otras cosas, de referir los términos éticos a misteriosas entidades suprasensibles), se desarrollan diversas propuestas de interpretación de los términos y enunciados éticos como formas lingüísticas que no cumplen funciones cognoscitivas, sino de alguna otra índole. Con ello excluyen, de modo expreso o implícito, la posibilidad de una ética normativa, es decir, ofrecen una perspectiva que sólo puede ser compatible con la asunción de un escepticismo de la validez.

El "imperativismo" de Carnap consiste en afirmar que los enunciados morales, aunque tienen forma de juicios expresados en modo indicativo, son en realidad *imperativos disfrazados.*

Cuando alguien dice, por ejemplo, "matar es malo", lo que efectivamente hace es ordenar "no mates". Al margen de que este modo de interpretación desconoce el aspecto básico de la dicotomía deonto-axiológica, se trata de una postura extrema que, posteriormente, la filosofía analítica trató de mitigar.

Así, el emotivismo surge, al menos en parte, como una forma de crítica al imperativismo. Alfred Ayer, todavía cercano a Carnap, niega significación a los términos y los enunciados

éticos, considerándolos como expresiones de los sentimientos de quienes los emplean. Pero la forma más sistemáticamente desarrollada de emotivismo es la de Charles L. Stevenson, quien se vale para ello de una teoría especial del significado.[34] Según dicha teoría, hay dos clases de significado: descriptivo y emotivo. El significado descriptivo es la *representación* que un enunciado produce en el oyente (o el lector), mientras que el significado emotivo provoca en el oyente (o el lector) un *estado de ánimo* que lo incita a realizar cierto tipo de acción. La teoría prescriptivista, desarrollada especialmente por Richard M. Hare,[35] parte a su vez de una crítica a la concepción de Stevenson, a la que acusa de confundir el significado con la "fuerza perlocucionaria", es decir, con el efecto que un determinado "acto de habla" (según la teoría de Austin) produce en el interlocutor. Para Hare, en cambio, los enunciados éticos son "prescripciones", pero con la característica distintiva de que son "universalizables" (tema que Hare desarrolló luego en su obra *Freedom and Reason*), y de que entre tales enunciados hay relaciones lógicas. Son prescripciones que pueden apoyarse en "razones", esto es, defenderse con argumentos. De este modo, la tematización más sofisticada de la ética analítica y de las teorías no-cognitivistas, acaba por acercarse de nuevo al cognitivismo, y no es de extrañar que Hare haya incursionado con particular solvencia en la ética normativa y, más recientemente, también en la ética aplicada. El polifuncionalismo, defendido por autores como Patrick Nowell-Smith y G.J. Warnock, llama la atención sobre el hecho de que no es necesario restringir la función de los términos éticos a un solo tipo, ya que pueden servir para cosas tan diversas como prescribir, aconsejar, implorar, deplorar, condenar, etc.

Aparte del problema específico del significado y la función de términos y enunciados éticos, la metaética es un nivel de reflexión en el que se plantean también, prácticamente, pero en lo que se refiere a su semiosis, todos los problemas propios de

[34] Cf. Stevenson, Charles L., *Etica y lenguaje*, Buenos Aires, Paidós, 1971, *passim*.

[35] Cf. Hare, Richard M., *El lenguaje de la moral*, México, UNAM, 1975. La edición inglesa original es de 1952. Hare ha publicado posteriormente una serie de libros muy importantes, que constituyen sin duda el aporte principal de toda la ética analítica

la ética normativa. Es por esta razón que toda teoría ética filosófica tiene que moverse, expresamente o no, conscientemente o no, en ambos niveles. Ello marca asimismo las dificultades que se presentan a los no-cognitivismos extremos, pero también las que tienen que ver con la duda acerca de si la ética discursiva puede ser justificadamente calificada como "cognitivismo". La otra duda, señalada igualmente con un signo de interrogación en el cuadro sinóptico, es la de si el "decisionismo" —atribuible a pensadores tan distintos como Hobbes, Sartre o Popper—, según el cual los actos de decisión son los que "legitiman" éticamente determinadas proposiciones, puede realmente considerarse como una teoría no-cognitivista, e incluso, en definitiva, como una teoría metaética.

V.4. Tipos de ethos *y tipos de ética*

Ya dijimos que el *ethos*, o fenómeno moral, se presenta siempre bajo determinadas formas concretas. El *ethos* es intrínsecamente complejo; pero, además, hay innumerables formas de *ethos*. Ellas dependen a su vez de múltiples factores, que pueden ser estudiados desde el nivel descriptivo, pero que también plantean problemas a la ética filosófica, es decir, a la ética normativa y a la metaética. Una sinopsis de los tipos de *ethos* es prácticamente imposible, porque en este caso los criterios de clasificación se multiplican. Es, por un lado, un problema de la filosofía de la cultura (cada forma cultural tiene su forma de *ethos* y hay que estudiar asimismo el paralelismo entre la evolución del *ethos* y la de las demás áreas culturales, etc.) y, por otro, de la filosofía de la historia (cada época tiene su forma de *ethos*, que forma a su vez parte del "espíritu objetivo"; pero resulta que hay criterios contrapuestos acerca de cómo delimitar una "época" determinada, etc.) La "tipificación" del *ethos* puede venir asimismo impuesta por los aspectos reflexivos del *ethos*: hay tipos de *ethos* en los que el interés reflexivo se dirige sobre todo a un determinado *tipo* de problemas, o a un determinado *tipo* de soluciones. No se puede decir, por cierto (y de esto son bien conscientes, en particular, los representantes de la hermenéutica), que la reflexión *filosófica* incida directamente en la configuración de un tipo de *ethos*. Sin embargo, lo que sí puede decirse, al respecto, es lo siguiente:

1. No sólo hay en el *ethos* reflexión filosófica. Ya vimos que el nivel básico de reflexión es el de la reflexión *moral*, que es prefilosófica.

2. La reflexión ética filosófica, en sus configuraciones concretas, surge a partir de la reflexión moral. Es, como se vio, el intento de insuflar racionalidad en dicha reflexión. Pero, a su vez, está de alguna manera influida por ella.

3. En tal sentido, si bien la reflexión filosófica no incide en lo "típico" del *ethos* concreto, lo "típico" puede incidir (e incide de hecho) en ella.

4. También nos hemos referido a la "normatividad indirecta" de la ética. En tal sentido la reflexión filosófica tiene incluso una función que cumplir, una función "práctica" y no meramente "teórica". De ahí también la importancia de la "ética aplicada".

5. Las teorías éticas no determinan tipos de *ethos*; pero, en la medida en que los reflejan, pueden constituir también criterios para distinguir tipos de *ethos*. En esta estrategia de distinción es menester, sin embargo, no confundir la reflexión de nivel normativo con la de nivel descriptivo.

Toda tematización del *ethos*, en definitiva, para operar *críticamente*, tiene que hacerse, en primer lugar, con plena conciencia de la complejidad del *ethos* (y esto significa por de pronto con plena conciencia de las dicotomías características de la facticidad normativa, y de las estructuras conflictivas); en segundo lugar, con plena conciencia del nivel de reflexión en que esa tematización se está haciendo, y de los cambios de nivel que pueden producirse; en tercer lugar, con plena conciencia de la metodología que se esté utilizando y, en cuarto lugar —pero lo que es acaso la condición primera—, con plena conciencia de que las soluciones críticas de problemas que admiten, en principio, modelos opuestos de solución, tienen que evitar la unilateralidad, fuente de todo dogmatismo.